

nº 4. Enero-junio 2014

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

OLALLA GONZÁLEZ CHÉRCOLES

GOTTFRIED SCHWEIGER

EDUARDO ASSALONE

ILEANA PAOLA BEADE

DANNY FREDERICK



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

Edita:

Grupo de investigación, Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Universidad Complutense de Madrid

Edita el grupo de investigación **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719) de la Universidad Complutense de Madrid.

Consejo editorial:

Director Gustavo Castel de Lucas. Univ. Complutense de Madrid.
Secretario Juan Antonio Fernández Manzano. Univ. Complutense de Madrid.
Vocales Diego A. Fernández Psychaux. Univ. Complutense de Madrid.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España
Olga Ramírez Calle. Saint Louis Missouri, Campus Madrid.
Blanca Rodríguez López. Univ. Complutense de Madrid.

Consejo asesor Hugo E. Biagini. Universidad de Lanús/CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun. Universidad Complutense de Madrid
(Económicas), España.
M^a José Falcón y Tella. UCM (Derecho), España.
Olivier Feron. Universidade de Évora, Portugal.
Antonio García Santesmases. UNED, España.
Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. UNED, España.
Antonio Hermosa Andújar. Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, Estados Unidos/USA.
Regina Kreide. Inst. Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Guissen, Alemania.
Pablo López Álvarez. UCM (Filosofía), España.
Eduardo Rivera López. Universidad Torcuato Di Tella/CONICET,
Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff. University College London, Reino Unido.

Comité Científico Fernando Aguiar González. IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada. Centro Univ. Villanueva, España.
Wolf-Jürgen Cramm, Univ. Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis. Union College Schenectady, NY. Estados Unidos.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid.
Jorge Novella Suárez. Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey. Univ. de Buenos Aires, CONICET, Argentina.
Barbara Merker. Johann Wolfgang Goethe-Universität, Alemania.
Eduardo Pellejero. Univ. Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño. Universitat Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Universidad de Sheffield, Reino Unido.
Damián Salcedo Megales. UCM (Filosofía), España.
Ursula Wolf. University of Mannheim, Alemania.

Dirección postal: Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad
Universitaria, 28040, Madrid.

E-mail: editorial@lastorresdelucca.org

Web: www.lastorresdelucca.org

CC BY-NC-SA

Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original.

This license lets others remix, tweak, and build upon your work non-commercially, as long as they credit you and license their new creations under the identical terms.

Sumario

Artículos

- Monarquía del siglo XXI: el republicanismo republicano de Lorenzo Peña*
OLALLA GONZÁLEZ CHÉRCOLES..... 7
- Unemployment, recognition and meritocracy*
GOTTFRIED SCHWEIGER..... 37
- La crítica de la mediación hegeliana en el segundo volumen de Enten-
Eller (O lo uno o lo otro) de Søren Kierkegaard. ¿Una crítica social?*
EDUARDO ASSALONE..... 63
- Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración*
ILEANA PAOLA BEADE..... 85
- Voluntary Slavery*
DANNY FREDERICK..... 115

Semblanzas

- Aranguren, el intelectual*
JOSÉ IGNACIO EGUIZÁBAL..... 141

Reseñas

- CALVEIRO, Pilar (2012), Violencias de Estado. La guerra antiterrorista
y la guerra contra el crimen como medios de control global, Buenos
Aires, Siglo XXI, 328 p.*
FRANCISCO GULINO..... 153
- DELEUZE, Gilles (2014), Michel Foucault y el poder, Viajes iniciáticos I,
trad. Javier Palacio Tauste, Errata naturae, Madrid, 168 pp.*
ALBA RAMÍREZ GUIJARRO..... 161

Envío de originales | Submission of manuscripts

<i>Política Editorial</i>	169
<i>Editorial Policy</i>	171
<i>Normas para los autores y proceso editorial</i>	173
<i>Instructions For Authors And Evaluation Process</i>	175

Artículos

Monarquía del siglo XXI: el republicanismo republicano de Lorenzo Peña

Twenty-First Century Monarchomachy. The Republican Republicanism of Lorenzo Peña

OLALLA GONZÁLEZ CHÉRCOLES
nutgonzalez@outlook.es

Resumen: Analizamos críticamente la propuesta de Lorenzo Peña de un republicanismo público, que plantea, como una cuestión central de la filosofía política, la alternativa entre Monarquía y República, a la vez que concibe el sistema republicano como inclinado en sí al ensanchamiento de lo público, proponiendo a la vez una división del trabajo entre la tarea de esa esfera pública, ocuparse del bien común, y la acción de los particulares, a quienes se asignan esencialmente deberes de la esfera privada.

Palabras clave: republicanismo, monarquía, república, esfera pública, democracia, constitucionalismo, poder moderador

Abstract: Lorenzo Peña's proposal of a public republicanism is critically analysed. It raises the alternative between Monarchy and Republic to a main issue in political philosophy, while looking upon the republican system as inherently prone to a broadening of the public sphere and yet promoting a division of labour between the task of public powers, namely to deal with the common good, and the action of private citizens, upon which chiefly private duties are incumbent.

Key words: republicanism, monarchy, republic, publica sphere, democracy, constitutionalism, moderating power.

Recibido: 24/01/2014.

Aprobado: 30/06/2014.

La presente nota está dedicada a refutar diversas tesis propuestas por Lorenzo Peña en su libro *Estudios Republicanos* (Peña 2009a). Califica Lorenzo Peña su propuesta con la reduplicativa fórmula de “republicanismo republicano” (o “republicanismo de República” [Montejo Alonso 2009] —aunque más perspicuamente podríamos llamarlo “republicanismo público”). Mostraremos que no es más que la combinación de dos ideas independientes entre sí: la opción por una forma republicana de gobierno y la configuración del poder estatal según los lineamientos de un socialismo de Estado.

No resultan convincentes los esfuerzos del Prof. Peña por unir conceptualmente ambas propuestas. Se nos semeja hipertrofiada la centralidad que otorga a la primera cuestión —la de las formas de gobierno—, sin que nos hayan persuadido sus argumentos encaminados a mostrar que la alternativa rebase, con mucho, lo simbólico o ceremonial para ser, todavía hoy, una cuestión sustancial.

1. De la monarquía al republicanismo

La monarquía fue una corriente filosófico-política y filosófico-jurídica de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. (Wm. A. Dunning 1904). Como tan frecuentemente sucede, el vocablo lo acuñó —con uso y finalidad polémicos— un adversario de esa corriente, el monárquico escocés William Barclay en 1600 en su opúsculo *De regno et regali potestate*. Retrospectivamente (aunque en bastantes casos la subsunción esté acerbamente disputada) se han situado bajo ese rótulo autores tan dispares como: en el bando protestante, Philippe Duplessis-Mornay, François Hotman, Théodore de Bèze, George Buchanan, Juan Althusius (1563-1638) —cuya adscripción está particularmente discutida—; y, en el bando católico, varios autores de la escuela de Salamanca, así como Jean Boucher y Juan de Mariana (dos autores a quienes Lorenzo Peña invoca no sin afecto, tal vez en su subyacente intento de reconstruir una genealogía alternativa de las ideas liberal-constitucionalistas, a saber: una que recoja no solo las contribuciones evangélico-germánicas, sino también las católico-latinas).¹

1 Peña insiste particularmente en los orígenes monarcómicos del republicanismo galo, a través de las dos connotaciones populares de la Liga —a fines del siglo XVI— y de la

Pese a su nombre, la monarquía inicialmente no fue —o no pretendió ser— antimonárquica: esos pensadores se atreven a combatir a los monarcas que se extralimitan en sus poderes, a diferencia de aquellos contemporáneos suyos (la abrumadora mayoría) que preconizaban la obediencia ciega y absoluta a los mandamientos del poder legítimo, por arbitrarios, injustos y transgresivos que fueran respecto de los usos y las costumbres del reino o de los derechos previamente adquiridos por los súbditos.²

De la monarquía, un poco más tarde, brotará —como rama desgajada— el republicanismo, sobre todo en la Inglaterra cromwelliana y, parcialmente, en las Provincias Unidas de los Países Bajos. Mas la repulsa por la decapitación de Carlos I Estuardo va a frustrar cualquier posible contagio republicano en los decenios siguientes (Zarka 2007).

Al principio tímidamente, volverá la atracción republicana en el ambiente enciclopédico de la Ilustración dieciochesca. Montesquieu, sin defender la República, la contempla benignamente como una opción válida con sus propias cualidades y ventajas. Rousseau idealmente la prefiere, si bien la juzga inaplicable a grandes Estados.³ Diderot también parece aspirar al republicanismo, ya sea en forma larvada (desde sus artículos de *La Enciclopedia*), ya, más franca y resueltamente, en sus últimos escritos (inéditos o anónimos todos ellos).⁴ Sin embargo, la gran

Fronda —a mediados del XVII—, que dejaron un rastro de contestación 'parlamentaria' (o sea judicial), el cual acabará entroncando, a fines del siglo XVIII, con los prolegómenos de la Revolución francesa. El republicanismo inglés del XVII encontraría su paralelismo en la Fronda, si bien el regicidio del 30 de enero de 1649 en el castillo de Windsor causa una fuerte reacción en Francia, que posibilitará el aplastamiento de la insurrección popular. Así y todo, el espíritu *frondeur* no se extinguirá nunca mientras persista el poder de la Casa de Borbón. Sobre la Fronda, v. en particular Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime I: 1610-1715*, París, Hachette, 1991, 145-206.

- 2 En realidad, la monarquía fue una respuesta al naciente absolutismo regio. Es España no pudo prosperar más que muy disimulada por la derrota en 1521 de las Comunidades de Castilla, pero en Francia, aprovechando las divisiones internas de la Corte y de la alta nobleza —escindidas por la cuestión religiosa—, pudo conseguir éxitos teóricos y prácticos, aunque fueran pasajeros. V. Joël Cornette, *L'affirmation de l'État absolu*, París, Hachette, 2000 (2ª edición).
- 3 Pocas y poco extensas eran entonces las repúblicas: Ginebra, Suiza, San Marino, Venecia, Génova, Lucca y algún otro municipio italiano.
- 4 V. la magnífica biografía de Raymond Trousson *Denis Diderot*, París, Tallandier, 2005, ISBN 9782847341515. V. asimismo Gianluigi Goggi, *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine - Etudes sur Diderot et autour de Diderot*, París, Honoré Champion, 2013, ISBN978-2-7453-2488-7.

mayoría de los enciclopedistas son partidarios del despotismo ilustrado o, a lo sumo, de una monarquía constitucional a la inglesa.

La guerra de independencia norteamericana va a crear la primera gran república moderna. Notemos que inicialmente la cuestión de república o monarquía no preocupaba en absoluto a los líderes políticos e intelectuales de la rebelión contra la Corona británica. Sus tempranas reclamaciones (expresadas en el I congreso continental, septiembre de 1774) se basaban en los derechos innatos de los súbditos británicos, de los *free Englishmen*.

Al hacer oídos sordos a sus súplicas el Rey Jorge III, los colonos convocaron al año siguiente un II congreso cuyas sesiones se prolongarán todo un año hasta llegar a la Declaración de Independencia de julio de 1776, en la cual, sin embargo, se soslaya completamente la cuestión de las formas de Estado o de gobierno.

La opción republicana fue sobrevenida: al romper sus vínculos de dependencia respecto de la Corona británica, los padres fundadores de la nueva entidad política independiente se vieron forzados a idear una forma de gobierno; no pareciendo viable instituir una nueva dinastía, quedaba la república. Eso sí, en su justificación posterior de tal opción, los grandes pensadores federalistas —Hamilton, Madison, Jay— van a desarrollar una doctrina inspirada en el republicanismo inglés del siglo precedente.⁵

Ulteriormente la revolución francesa suscitará la cuestión de la forma de gobierno, que, así y todo, ni siquiera entonces logrará un gran protagonismo en los debates de la filosofía política y jurídica, quedando casi confinada a la esfera puramente práctica, la de las propuestas constitucionales. Donde hallamos, en efecto, argumentaciones interesantes a favor de la opción republicana es en los discursos y textos de los protagonistas de diversas fases de la revolución francesa: Condorcet, Marat, Sait-Just, Robespierre, Babeuf.

La reacción legitimista desacreditará la idea de república esgrimiendo un abanico de argumentos a favor de las potestades dinásticas, desde Edmund Burke hasta Joseph de Maistre y el vizconde Luis de Bonald.

Volveremos a encontrar ideas republicanas en algunos círculos políticos de comienzos del XIX, como los cartistas británicos, los carbonarios y los primeros socialistas. Sin embargo, esa cuestión poco parece inquietar a la gran mayoría de los filósofos político-jurídicos (salvo

5 V. Cueva Fernández 2011.

quizá Tocqueville, Lamennais y Mazzini), excepto cuando se pronuncian a favor del sistema monárquico, como lo hacen Hegel, Benjamin Constant, Balmes, Guizot, Chateaubriand, etc. Solo en Alemania y más tarde en Rusia surgen tematizaciones teóricas de signo específicamente republicano, aunque en seguida quedarán subsumidas y diluidas en el socialismo, con lo cual el problema de monarquía o república pasa a ser un mero subproducto o un derivado.

Notemos, por otro lado, que hasta la segunda mitad del siglo XIX la democracia tuvo escasísimos adeptos. Era expresamente rechazada por los fundadores de la independiente república federal norteamericana (Washington la juzgaba el peor régimen posible, el más incompatible con la civilización). Quienes optaban por la república como forma de gobierno solían abogar por una república aristocrática o mixta. De hecho las entonces existentes —y más arriba mencionadas— eran todas aristocráticas, repúblicas de patricios, a lo sumo con alguna participación popular. El modelo o ideal de las repúblicas de la antigüedad clásica tampoco llevaba a la democracia, porque, frente al único ejemplo ateniense, el modelo más encarecido era el romano, una república de predominio optimato donde la plebe tenía resquicios de poder pero no el poder.

Puede que eso explique por qué la cuestión de monarquía o república no consiguió nunca ser el foco de atención de los filósofos de la política, ya que la opción republicana era una mera disyunción entre dos formas de poder, cada una de ellas revestida de sus propias ventajas y desventajas: aristocracia y democracia. Esta última, como hemos dicho, apenas atraía a los pensadores destacados, mientras que la aristocracia, tan cara a Platón, generalmente no ha concitado muchas adhesiones intelectuales.

II. ¿Monarquía o república?

Ya hemos señalado los fugaces protagonismos de la temática de monarquía o república en los círculos de pensamiento político (sería excesivo hablar de filosofía política) en torno a las dos breves experiencias francesas de 1792-1804 y de 1848-1851.

Solo mucho más tarde brotará un desarrollado pensamiento filosófico-político sólidamente republicano, en el solidarismo francés de la III República (1871-1940), principalmente con la figura de Léon Bourgeois

y —en una proyección más jurídica— de Léon Duguit.⁶

Aun en ese ámbito, el tema específicamente republicano dista de ser tan central como le gustaría a Lorenzo Peña. El solidarismo de L. Bourgeois sostiene, sobre todo, que los ciudadanos —por nacer y crecer en un territorio donde existen unas instituciones políticas tuteladoras y guardianas de la ley y el orden— quedan vinculados entre sí por un cuasi-contrato de solidaridad. Duguit añadirá la faceta de los servicios públicos, que benefician a todos y han de ser costeados por todos. El marco en el que operan esos pensadores es la república; sin duda conciben que ese nexo de solidaridad se deteriora en las monarquías, por la contaminación de la adhesión a una dinastía, que de algún modo adultera el nudo vínculo de conciudadanía, ese compartir una suerte común (consorcio), que es horizontal y no vertical. Aun así, tal faceta está más en el transfondo que en el proscenio.

Fuera de Francia la tematización de república o monarquía todavía ha concitado menos la atención de los filósofos político-jurídicos. Lorenzo Peña invoca, entre sus predecesores, a los fabianos (como los esposos Webb) y a los socialistas de cátedra alemanes (más que nada, Adolf Wagner, 1835-1917). Ahora bien, se comprende que tales pensadores hayan influido mucho en las ideas filosófico-sociales de Lorenzo Peña; lo que no se ve tan claro es cómo han contribuido a su republicanismo, puesto que esos autores eran indiferentes a la cuestión de monarquía o república —e incluso posiblemente preferían la monarquía, al menos en el caso de los alemanes.

III. Republicanismo y socialismo de Estado

La particularidad de la propuesta de Lorenzo Peña estriba justamente en unir el republicanismo al socialismo de Estado: su opción por una gran expansión de la propiedad pública de los medios de producción, con unos amplísimos servicios públicos y unos generosos mecanismos de estado de bienestar, basados en una lectura ambiciosamente expansiva de aquellos derechos fundamentales del hombre que son derechos de prestación; para lo cual propone una economía planificada, tras haber cuestionado radicalmente las presuntas ventajas del mercado (que él presenta como caótico e irracional, azotado por los vendavales del capricho y el azar).

⁶ Peña ha explicitado su deuda con esa tradición del solidarismo francés en Peña 2010.

¿En qué y por qué es eso republicano o republicanista? ¿No son cuestiones absolutamente diversas —enteramente independientes entre sí— la de si el Estado ha de ser una monarquía o una república y la de si ese Estado ha de instituirse según los parámetros socialistas o cuasi-socialistas de que se hace adalid Lorenzo Peña?

Nuestro autor no aborda de frente esa cuestión en ninguno de los capítulos de su obra. Sin embargo, indirectamente, ofrece tres indicaciones de cómo concibe el nexo entre ambas cuestiones, la constitucional de las formas de gobierno y la filosófico-política de la organización socio-económica y la adjudicación de los derechos individuales.

La primera de esas tres indicaciones (de esos esbozos de argumentación) la hallamos en el capítulo 2º (consagrado a la II república española —1931-36 ó 1931-39, según la opinión que se escoja), donde examina minuciosamente el debate constitucional que condujo al art. 44 de la Constitución del 9 de diciembre de 1931. Lorenzo Peña lamenta lo descafeinado que resultó su enunciación en contraste con el proyecto elaborado por D. Luis Jiménez de Asúa —a quien en eso alaba sin reservas (aunque le reproche, en cambio, el planteamiento sectario de la cuestión religiosa).

El proyecto rezaba así: “La propiedad de las fuentes naturales de riqueza, existentes dentro del territorio nacional, pertenece originariamente al Estado, en nombre de la nación. El Estado, que reconoce actualmente la propiedad privada en razón directa de la función útil que en ella desempeña el propietario, procederá de un modo gradual a su socialización. El Estado tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las transformaciones que convengan al interés público.”

La discusión en las Cortes constituyentes rebajó las ínfulas socializantes del proyecto. El texto finalmente adoptado (art. 44) siguió, así y todo, siendo el más socializante del mundo, excepto Rusia —como lo reconoce Lorenzo Peña—:

Toda la riqueza del país, sea quien fuere su dueño, está subordinada a los intereses de la economía nacional y afecta al sostenimiento de las cargas públicas, con arreglo a la Constitución y a las leyes. La propiedad de toda clase de bienes podrá ser objeto de expropiación forzosa por causa de utilidad social mediante adecuada indemnización, a menos que disponga otra cosa una ley aprobada por los votos de la mayoría absoluta de las Cortes. Con los mismos

requisitos la propiedad podrá ser socializada. Los servicios públicos y las explotaciones que afecten al interés común pueden ser nacionalizados en los casos en que la necesidad social así lo exija. El Estado podrá intervenir por ley la explotación y coordinación de industrias y empresas cuando así lo exigieran la racionalización de la producción y los intereses de la economía nacional.

Eso proclamaba la Constitución de una República que se calificó a sí misma como “de trabajadores de toda clase” pero que, a ojos de la militancia obrera, no pasó de ser una “república burguesa”.

Lorenzo Peña toma como una realización concreta de esa tendencia socializante la Ley de Reforma Agraria de 9 de septiembre de 1932, aunque prescinde de la consideración —que en su día se formuló— de que algunos de sus preceptos eran anticonstitucionales (p.ej. la expropiación sin indemnización de medio millón de hectáreas en poder de latifundistas ex-Grandes de España).

Todo eso prueba, efectivamente, que era socializante la ideología político-social no solo del poder constituyente republicano de 1931 sino también de los gobiernos del primer bienio (1931-33); aunque había grados, siendo más acentuada esa inclinación en el caso del presidente de la comisión redactora (el penalista Luis Jiménez de Asúa), pero mucho menos en otros sectores del arco parlamentario.

Pero ¿estamos ante algo más que una coincidencia? Ciertamente las nuevas constituciones republicanas de los últimos cuatro o cinco lustros en América Latina han retomado esa tendencia socializante (léase Colombia, Venezuela, Bolivia, Ecuador e incluso las reformas constitucionales de países más conservadores). La explicación no parece radicar, empero, en la existencia de un íntimo nexo entre república y tendencia socializante, sino en el espíritu de los tiempos. Hay pocas nuevas monarquías; y las viejas no suelen cambiar de constitución. Así que es normal que las nuevas constituciones sean republicanas y, a la vez, manifiesten un cierto espíritu socializante.

El segundo hilo argumentativo con el que Lorenzo Peña aspira a demostrar que la alternativa entre república y monarquía es relevante para la preferencia por una política socio-económica más socializante —o, por el contrario, más pro-mercado (y, en general, más conservadora)— es un conjunto de datos empíricos. Nos recuerda que hay actualmente 27 monarcas, que son jefes de 42 Estados, mientras que pertenecen a la ONU 192 Estados, con lo cual uno de cada cinco Estados es una monarquía. A la vez, 19 es el número de miembros de la NATO, de los

cuales ocho son monarquías, un 42%. También es elevado el porcentaje de monarquías en el G-7: un 43%. Asimismo abundan las monarquías entre los paraísos fiscales, en Europa y en las islas de ultramar. Las monarquías del tercer mundo son casi todas ultraconservadoras (Lorenzo Peña cita trece en Asia y África).

Sin cuestionar todos esos datos, la opinión común (no compartida en absoluto por Lorenzo Peña) es que también hay monarquías muy socializantes, en concreto las nórdicas. Nuestro autor no rehuye ese contraejemplo, al revés: se ve que les tiene una particular aversión. De ellas nos dice (Peña 2009b, 37):

Mucho se habló años atrás de los avances sociales de los reinos escandinavos. Sin embargo, los que efectivamente hubo difícilmente pueden adscribirse a un mérito de las casas reinantes; ni parece que hayan supuesto esos regímenes monárquicos la menor ventaja sobre los republicanos de la misma zona (Finlandia, Islandia), cuando las condiciones han sido similares. En todo caso, la ola de retrocesos sociales en todos los órdenes que se ha abatido sobre esos países nórdicos en los últimos años —más la orientación de un atlantismo frenético y de xenofobia virulenta que hacen estragos en algunos de ellos— relativizan hoy al extremo los tan alardeados méritos de esas monarquías presuntamente benignas.

Lorenzo Peña también señala la involución social escandinava con el auge del neoliberalismo, que ha afectado a esa región como a las demás de Occidente. No obstante, nada de lo que dice consigue desvirtuar el hecho de que —igual que puede haber, y hay, repúblicas socialmente muy elitistas e inigualitarias, o incluso paraísos del individualismo radical (los Estados Unidos, sin ir más lejos, pero podríamos añadir un largo etcétera) — puede haber muchos avances sociales con monarquía. (La opinión común es que, a pesar de esas involuciones recientes, en Escandinavia sigue habiendo un estado del bienestar que, en otros países, envidiarían los más desfavorecidos: Peña no aduce datos concretos que desmientan esa opinión).

Para remachar el clavo, podríamos recordarle a Lorenzo Peña que, cuando critica la teoría del Estado mínimo (vigilante nocturno), muestra que desde la antigüedad los grandes Estados ensancharon la esfera pública, instituyendo sistemas de servicios públicos en beneficio de la población; mas sucede que (como él mismo lo reconoce y tal vez por los motivos que él aduce) casi todos esos Estados benefactores y emprendedores eran monarquías.

El tercer y último hilo de la argumentación del Prof. Peña para apuntalar su tesis de un nexo íntimo entre la opción republicana y la socializante es de índole conceptual, estando esparcida a lo largo de toda su obra.

Podemos analizar esa argumentación en dos ramas. La primera de ellas es la enumeración de doce rasgos que diferencian la república de la monarquía —por muy constitucional o parlamentaria que sea (sin que ni siquiera queden excluidas de esas duodécuple caracterización las monarquías japonesa y sueca). No vamos aquí a repetir el catálogo, sino a reconocer que, efectivamente, es difícil estar en desacuerdo con Peña cuando señala que, ya de suyo, esos doce rasgos afean a una institución política de nuestro tiempo; p.ej., que en las monarquías haya una familia institucional, que en ellas se dé un especial tratamiento mayestático reservado al jefe del Estado, que no existan monarquías sin un séquito de nobleza hereditaria (aunque hoy carente de prerrogativa alguna salvo el relumbrón del rango correspondiente).

Tal vez podría objetarse que conceptualmente esos 12 rasgos son deslindables entre sí. En todo caso, el propósito del Prof. Peña al ofrecer ese análisis conceptual nos parece ser el de señalar que el Estado monárquico es consustancialmente jerárquico e inigualitario, propenso al privilegio, a la desnivelación.

La segunda rama de ese análisis conceptual es la afirmación de que la república es simplemente el Estado sin más, la *res publica* desprivatizada. La monarquía aparece como una contaminación de lo público por algo privado, a saber: por los asuntos particulares de una familia reinante, la dinastía. En la monarquía lo privado-familiar de los miembros de esa dinastía resulta inseparable de lo público y viceversa. Quítese esa contaminación, apártese lo público, en su puridad, de los asuntos de familia alguna y tenemos la república.

Ser republicano es ser partidario de la *res publica*, una *res publica* descontaminada. Pero esa *res publica* puede ser mucha o poca. Para él el republicanismo es una filosofía de lo público, no solo en el sentido de que aspira a esa desprivatización o descontaminación de la esfera pública, sino también a su ampliación, o sea a un cercenamiento de las esferas privadas. La depuración de lo público en la república, llevada a sus consecuencias, desembocaría en un mayor perímetro de esa esfera pública.

Sin embargo, leyendo el libro no hemos encontrado ningún

argumento contundente de que ese paso sea una ilación lógica.

IV. Las fuentes doctrinales de Lorenzo Peña

De lo anteriormente expuesto se sigue que Lorenzo Peña se halla muy aislado y solitario en su empeño de erigir la cuestión monarquía/república en un tema central de la filosofía jurídico-política. Pese a su deleite en toda una larga serie de inspiradores, a quienes invoca y ensalza, pocos de ellos eran republicanos o republicanistas en el sentido suyo de vincular las dos cuestiones de la forma de gobierno y del ámbito del sector público (y, con él, una política más distributiva).

Nada hay que reprocharle a Lorenzo Peña cuando enumera una ristra de influencias de las que se siente deudor (entre las cuales no faltan las de monárquicos profesos, como Benjamin Constant); tampoco cuando, en diversos pasajes y capítulos, perfila algunas de esas influencias. P.ej., uno de sus inspiradores es el krausista Francisco Giner de los Ríos, especialmente por su concepción de la persona social (organicismo social) y por su tesis de que la relación jurídica fundamental no está basada en actos jurídicos, sino en hechos jurídicos (p.ej. el matrimonio o la nación).

Es cierto que la tendencia krausista así como la obra y la persona de Giner de los Ríos están ligadas en España a una tradición de liberalismo progresista y democrático, enfrentándose a varios gobiernos borbónicos de signo moderado o conservador (el de Luis González Bravo, primero, y el de Antonio Cánovas del Castillo, después). Nada tiene de extraño que de la pléyade de sus discípulos y allegados provinieran muchos republicanos. Sin embargo, la postura del propio Giner es más bien accidentalista.

Evidentemente estamos aquí ante una coincidencia que no es meramente aleatoria. Nadie va a negar ni puede negar que las monarquías han tendido a ser conservadoras y que, por lo tanto, las tendencias de pensamiento social y político de signo avanzado y socializante han solido colisionar con los poderes monárquicos instaurados, por lo cual a menudo han optado por la república como fórmula política más propicia para la consecución de sus aspiraciones.

Verosíblemente la opción estaba justificada, dadas las circunstancias de la época, la correlación de fuerzas, las alineaciones de los diversos sectores sociales. Las clases privilegiadas tendían a preferir el *statu quo* y los contestatarios a provocar un cambio social, que podía verse facilitado por la eliminación de una potestad dinástica. Muy en particular tal ha sido el caso en la reciente historia de España. Con todo

eso estamos lejos, no obstante, del íntimo vínculo entre lo uno y lo otro que es la tesis central del libro de Lorenzo Peña.

V. ¿Es importante la cuestión de la República para la filosofía política?

De tener éxito, la empresa intelectual de Lorenzo Peña marcaría un hito en la filosofía política, porque, según ya lo hemos dicho, apenas puede, creíblemente, aducir antecedentes en ese intento de conjugar la cuestión de las formas de gobierno y la cuestión de la extensión de la esfera pública.

No tiene por qué ser una objeción esa falta de precedentes. Pero es digno de mención que, lejos de ufanarse por su originalidad, Lorenzo Peña, al revés, traiga a colación, todo lo que puede, a sus diversos inspiradores, para mostrarse como el epígono de una larga tradición republicana, de un republicanismo genuino y social, que, heredando el iusnaturalismo racionalista de la Ilustración, abarca posturas como el jacobinismo de 1793, el socialismo fraternalista de 1848, el solidarismo y el espíritu de la Constitución española de 1931 (para no citar muchas otras fuentes, más problemáticas). Así, frente a las corrientes de la filosofía política anglosajona, Peña reivindica la genealogía de un republicanismo latino.

La novedad de las ideas republicanas del Prof. Peña no estriba solo en esa conjunción de dos cuestiones que él quiere ligar íntima y conceptualmente, sino también en el mero hecho de plantear hoy como un gran problema de filosofía política el de las formas de gobierno. Problema que pudo, en otra época, revestir actualidad y hasta virulencia; hoy parecía haber quedado eclipsado. Casi todos los intelectuales, los políticos y el común de las gentes son accidentalistas.

Ya en siglos pasados muchos pensadores lo eran. Ni Maquiavelo ni Spinoza preconizan que donde hay monarquía se instaure la república o viceversa. Su sabiduría práctica lleva más bien a conservar la forma de gobierno que de hecho esté establecida según la costumbre del país (Zarka 2007).

Con razón o sin ella, hoy casi nadie atribuye mayor importancia ni significación a que un Estado sea monarquía o sea república. Como la gran mayoría de la población mundial vive en repúblicas —y en ellas poquísimos son los nostálgicos restauradores fuera de círculos

restringidísimos—, la temática de república o monarquía suele verse como una curiosidad histórica. Y en las monarquías europeas la dinastía reinante —junto con las instituciones y los símbolos que la rodean— goza de tal prestigio que cualquier aspiración republicana queda relegada a cenáculos de soñadores.

La excepción la constituye España, por el turbulento y conflictivo recorrido que condujo, en cuatro etapas, a (1º) la proclamación de España como Reino en 1947 (Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado); (2º) la, ya más explícita, proclamación de la Monarquía en el VII Principio del Movimiento Nacional, en 1958 (ese y los demás principios eran intangibles, revistiendo rango supraconstitucional); (3º) la designación del actual monarca como Sucesor a título de Rey en 1969; y (4º) la puesta en práctica de la así prevista sucesión en 1975.

Sería inconcebible en cualquier otro país una obra de filosofía político-jurídica como la de Lorenzo Peña. Tal vez eso no sea una debilidad y tal vez sí. (Quizá sí en la medida en que el público al que preferentemente se destina abarca un 147-avo de la humanidad). Sin duda la filosofía política de Platón sería inimaginable fuera de la Grecia de su tiempo —y acaso más en concreto de Atenas, a pesar de sus diatribas contra la democracia ateniense. ¿Sería un pensamiento como el de Mencio posible en otro tiempo y lugar que la China del siglo IV a.C.? (En otro orden, no ignoramos que una literatura muy enraizada en temas patrios puede, no obstante, transmitir un mensaje universal. Por no siempre sucede así).

El anclaje geográfico-cultural no es un motivo de reproche. Sin embargo, una obra demasiado enraizada en un determinado entorno se enfrentará a serias dificultades para suscitar el interés de académicos de otros horizontes.

Es bastante considerable el hispano-centrismo del libro aquí comentado, aunque sería exagerado afirmar que impregne toda la obra. En efecto, no solo no se prestan, para nada, a tal reparo los cuatro capítulos finales —que integran la III Sección, “Hacia una República universal”—, sino que hay otros capítulos cuya escritura, de corte más analítico, hace totalmente abstracción de quién escribe, dónde escribe y a qué lectores se dirige; p.ej. el capítulo 0º, “El republicanismo como filosofía política”; el 1º, “El valor de la hermandad en el ideario republicano radical”; el 6º, “Los valores republicanos frente a las leyes de la economía política”; el 7º, “Un acercamiento republicano a los derechos

positivos”; e incluso el ya aludido capítulo 5º, “Un nuevo modelo de república: la democracia justificativa”. Pero los cinco capítulos restantes (el 2º, el 3º, el 4º, el 8º y el 9º) pertenecen al campo de la filosofía política aplicada y situada, siendo expresión de las ideas de un intelectual que — sin duda desde los postulados de su filosofía jurídica— aborda los problemas de la realidad social circundante, con una reflexión que podríamos ver como enunciada en primera persona del plural.

VI. Las críticas de Lorenzo Peña a la Constitución de 1931

Aunque Lorenzo Peña propone su republicanismo como una filosofía político-jurídica medularmente inspirada en la Constitución de 1931, una atenta lectura del capítulo 2º de su obra —en conexión con el capítulo 5º — viene en parte a desmentir o, por lo menos, a matizar esa inspiración. Ya hemos dicho (y lo volveremos a decir) que el pensamiento de Peña solo es democrático en un sentido calificado. En el capítulo 5º propone una democracia justificativa, en la cual ciertamente el pueblo decide (y decide directamente, no solo eligiendo a los decisores). Ese poder del pueblo sobre sus representantes se ve reforzado por una obligación jurídica de los gobernantes de atenerse a su programa electoral (sin quitar pero igualmente sin añadir), con un procedimiento de revocación ciudadana de los mandatarios. Varios aspectos de su propuesta son adaptaciones de la república helvética, pero otros son originales.

El más novedoso y controvertible es la obligación de motivar el voto. En las democracias representativas se establece —y no siempre— el deber de los poderes públicos de justificar sus decisiones. Pero de ese deber se excluye al elector, como si este no ejerciera un poder público, como si sus opciones de voto fueran un asunto privado que no acarrease para los demás prohibiciones y constreñimientos. Peña propone que ningún voto sea válido si no está motivado. No sugiere que ningún órgano judicial u otro compruebe lo bien fundado de la motivación, pero sí que esta exista. Ahora bien, ese curiosísimo modelo implica dos consecuencias: (1ª) de un lado, ensancha el poder del elector (un ensanchamiento que se acumula a los ya mencionados poderes de exigencia jurídica de los programas electorales, revocación de mandatos y decisión por referendum de todos los asuntos más relevantes); pero (2ª) de otro lado, y correlativamente, restringe considerablemente el poder del elector, despojándolo de su actual potestad de votar así o asá porque le da la gana sin rendir cuentas a nadie de sus motivos, incluso sin motivo alguno, como un acto gratuito.

Por otro lado, Peña entiende que el poder del pueblo tiene que ejercerse en el marco de los cánones de un Estado de Derecho y del respeto a los principios del Derecho Natural, los cuales incluso están por encima de las facultades del poder constituyente. Así pues, ni siquiera en el ejercicio de ese poder constituyente puede actuar el pueblo como un soberano absoluto, *solutus iure*.

Aunque no contesta la legitimidad de la democracia —igual que los liberales de comienzos del siglo XIX no contestaban la legitimidad de la monarquía—, reclama una configuración de ese poder como limitado y moderado.

Peña entiende que, siendo el poder absoluto del elector un despotismo arbitrario, exigir un acatamiento incondicional a las opciones de ese poder es caer de nuevo en un superlegitimismo de la obediencia absoluta.

Por malsonante que sea la expresión, la “democracia absoluta” es tan cuestionada por Lorenzo Peña como la monarquía absoluta lo fue por los monarcómacos, como los ya citados Jean Boucher y de Juan de Mariana. A este respecto, cabe mencionar que, entre otras muchas críticas a la Constitución de 1931 (que, según lo vamos viendo, no resulta a la postre tan modélica para nuestro autor), se le censura (Peña 2009b, 104-105) no haber reconocido el derecho del pueblo a hacer la revolución (a diferencia de la Constitución jacobina de 1793). Según los monárquicos absolutistas “lo dijo el Rey, punto redondo”. Según los demócratas absolutistas “lo dijo la mayoría, punto redondo”. Para que un poder (democrático o no) conserve legitimidad, Peña exige que su titular lo ejerza con racionalidad —o, al menos, lo aparente.

Frente a las tres fuentes de la legitimidad de Max Weber (la carismática, la legal y la tradicional), Peña viene a propugnar una legitimidad de ejercicio.

Todo eso es difícil de implementar, aunque puede que sea deseable; en cualquier caso, nos aleja mucho de la letra y del espíritu de la Constitución de 1931, a la cual Peña reprocha también otros tres defectos: la opción por el control concentrado de constitucionalidad (modelo kelseniano, con un único tribunal de justicia constitucional), en vez de haber abrazado el modelo estadounidense de control difuso; la presidencia unipersonal de la República; y el tratamiento autonómico de la cuestión catalana, una solución, a su juicio, meramente pasable, a falta de otra mejor (que hubiera sido un estado binacional con capitalidad dual

Barcelona-Madrid). (Volveremos en el apartado siguiente sobre los dos primeros de esos tres reproches).

VII. Límites de la democracia

La afirmación de que la filosofía política de Peña es esencialmente republicana pero no democrática significa que, en su visión del poder, existe una dicotomía fundamental entre la forma republicana y la monárquica, mientras que es secundaria la cuestión de si esa República ha de ser democrática o aristocrática. (Eso no quiere decir, claro, que a él le sea indiferente tal alternativa o que profese simpatía alguna por las Repúblicas de patricios). De hecho varias de sus recomendaciones van en el sentido de disciplinar la democracia en un sentido laxamente meritocrático.

En rigor es parcialmente meritocrático —y, en esa medida, no (plenamente) democrático— cualquier sistema político en el cual exista un control jurisdiccional de los actos o las omisiones del poder legislativo o del ejecutivo. Se comprende, pues, que los revolucionarios franceses de 1789-99 desecharan la propuesta de Sieyès de un jurado constitucional encargado de esa misión; el principio de estricta separación de poderes excluía cualquier control judicial no ya de la ley sino también de los reglamentos del poder ejecutivo. Y eso que la revolución francesa instituyó la elección popular de los jueces (que fue pronto abandonada por resultar un fracaso rotundo).

Los tribunales, aunque puedan emanar indirectamente de la elección popular, pasan por el tamiz de una selección en virtud de méritos, de carreras jurídicas profesionales, lo cual evidentemente conlleva un elemento de no democraticidad. Pero la cosa va más lejos. Peña elogia al Tribunal de Garantías Constitucionales de la II República por ser mucho más meritocrático que el actual Tribunal Constitucional (y estar revestido de potestades más amplias), toda vez que, según el art. 122 de la Constitución republicana, integrarían el Tribunal, entre otros, dos miembros nombrados por los Colegios de abogados de la República y cuatro profesores de la Facultad de Derecho designados entre todas las de España; las Cortes solo nombraban a tres miembros y había varios natos. La politización del Tribunal era, por consiguiente, mucho menor. Aun ese arreglo a Peña solo le gusta a medias, prefiriendo el sistema norteamericano de control difuso de constitucionalidad: la revisión

jurisdiccional de los actos legislativos o administrativos, una revisión que pueden ejercer todos los jueces y tribunales (aunque, claro, con sujeción a las vías de recurso).

A este respecto Peña afirma: “Soy partidario del ‘gobierno (negativo) de los jueces’, pero de los jueces, de jueces profesionales que accedan a sus cargos por oposición y sean inamovibles (salvo que incurran en responsabilidad debidamente probada con todas las garantías de un expediente sancionador correctamente llevado)” (Peña 2009b, 98).

Más fuertemente meritocrático todavía es otro componente de la propuesta republicana de Peña, su “democracia justificativa”, que excluiría de la participación en el sufragio a quienes no supieran o quisieran motivar su voto. Tendríamos así un sufragio universal en teoría, pero en la práctica uno en el cual estaría dificultada la participación de las clases menos instruidas. Así, por otro vericuetto, Peña restituye una vieja idea de John Stuart Mill, aunque de manera totalmente distinta.

En la débil medida en que hoy es tema de debate político la forma del Estado (o la “forma de gobierno”, según la vieja terminología), suele serlo por la queja de que en las monarquías la suprema magistratura (ejerce potestades distintivas o meramente protocolarias) no emana de elección popular. Peña rompe radicalmente con esa tendencia, pues, en su diseño, sería aceptable una Presidencia colectiva a la que se accediera por cooptación. Una de las críticas a la Constitución de 1931 reza así (Peña 2009b, 96):

Fue un error configurar el poder moderador como un órgano unipersonal, en lugar de diseñar un colegio presidencial como en Suiza. Además, fue caer en un democratismo excesivo el proveer su nombramiento por vía electiva. La función del poder moderador neutro se habría logrado mejor estableciendo un acceso por vía de oposición, estrictamente meritocrática, requiriéndose de los candidatos la neutralidad política, una elevada cualificación profesional y otras condiciones que estableciera la ley; podría introducirse una dosis de democraticidad sometiendo los nombramientos al veto de la cámara debidamente motivado, o exigiendo que cada candidato recibiera previamente el aval del parlamento. También se podría establecer algún procedimiento de recusación a posteriori de algún miembro del colegio presidencial, aunque debería ser por plebiscito y sujeto al control del tribunal de garantías constitucionales.

Lo que Peña reprocha, pues, a un monarca no es que no haya sido elegido, sino que haya sido seleccionado por la arbitrariedad del vínculo genético con su predecesor; a su juicio “corroe cualquier sentido ético la

certeza de que uno está predestinado a reinar por su nacimiento, cualesquiera que sean sus vicios o virtudes” (Peña 2009b, 33).

VIII. Análisis del poder moderador

Lorenzo Peña consagra al análisis de las potestades de la Corona en la vigente Constitución española un larguísimo y sustancioso tercer capítulo que, por sí solo, podría formar una monografía desgajada del resto de la obra. Aunque este libro tiene muchas lecturas posibles (sin que esté claro cuál de ellas sería la preferida por el autor), nos parece que es este capítulo el verdaderamente central. Ya hemos visto que el precedente, consagrado a lo que querría ser una exaltación de las virtudes de la Constitución republicana de 1931, acaba desembocando en un balance mitigado. En cambio, en este capítulo no hay mitigación alguna. Se trata de probar, contra viento y marea, contra el parecer casi unánime de la doctrina y contra la percepción de la opinión pública, que, en el fondo, la actual monarquía española obedece al principio monárquico de Jellinek y otros juristas germanos de comienzos del siglo XX, a saber: la supremacía de la potestad regia (Hewiston 2001).

Según la interpretación de Lorenzo Peña, la Corona, en la actual Constitución española, está concebida a partir de la tradición del liberalismo doctrinario de mediados del siglo XIX, como se plasma en la obra de Juan Donoso Cortés (antes de su viraje al tradicionalismo),⁷ a través de la producción intelectual y política de D. Antonio Cánovas del Castillo. Peña recalca no solo las similitudes de articulado e incluso de formulación (p.ej. en el tema de la regencia), sino principalmente la común orientación y finalidad de ambas constituciones restauradoras a un siglo de distancia: la de 1876 y la de 1978, reconocedoras las dos de una legitimidad pre- y —según Peña— supraconstitucional.⁸

Peña recuerda que ninguna de esas dos constituciones ha sido

7 La mutación ideológica de Donoso Cortés la traza magistralmente, en breves líneas, Niceto Alcalá-Zamora y Torres en su semblanza biográfica del personaje (en *La oratoria española: Figuras y rasgos*, Buenos Aires: Atalaya, 1946, 70): “La primera juventud de Donoso fue liberal, como su ascendencia; después por rápidos saltos [...] retrocedió a moderado, ultraconservador, reaccionario, dictatorial”.

8 Puede ser un poco forzado el paralelismo que establece Peña entre la doctrina inspiradora de las dos últimas Constituciones borbónicas, la de 1876 y la de 1978, si bien es cierto que el pensamiento canovista formaba parte del patrimonio espiritual de la mayoría parlamentaria de 1977, ya despegadas de sus previas inclinaciones autoritarias o tradicionalistas. V. Sobre ese paralelismo VV.AA. 1999, 36-37, 47 y 75.

jurada por el monarca que la sancionó y promulgó, siendo ése un hecho único en la historia constitucional española, ya que en 1820 Fernando VII había jurado la Constitución gaditana, Isabel II juró las dos de 1837 y 1845, Amadeo I la de 1869 y Alfonso XIII la de 1876. Puede parecer un detalle ceremonial. En opinión del Prof. Peña, es absolutamente revelador de la relación jurídica entre el soberano —que en última instancia ejerce el poder constituyente— y el código fundamental que él sanciona y promulga sin por ello quedar obligado a cumplirlo.⁹

Peña lleva a cabo una pormenorizada comparación entre la facultad arbitral y moderadora del monarca en la actual Constitución y el poder presidencial en la II República. Ahora bien, hay que decir que de tal comparación no se sigue en absoluto lo que Peña pretende, que es establecer el contraste entre el poder moderador en la monarquía y ese mismo poder en la república. La razón del fracaso es que, a lo sumo, se habría logrado escudriñar la comparación entre el poder moderador en una monarquía y en una república.

Cabe dudar de la gran revelación teórica de tal comparación. Peña concibe la figura del poder moderador siguiendo a B. Constant (un monárquico al que admira, como ya lo hemos recordado más arriba).¹⁰ Pero tal poder solo ha existido en algunos regímenes parlamentarios, en su mayoría monárquicos. Para que tenga sentido esa figura, tiene que estar separada del poder ejecutivo (aunque lo tutele y controle más que a los otros dos poderes del esquema de Montesquieu). Así pues, quedan excluidas todas las repúblicas presidenciales. La evolución de los regímenes parlamentarios ha diluido en la práctica tanto ese poder moderador que nadie hoy sostiene que se ejerza en Noruega, Holanda o Gran Bretaña. (Lorenzo Peña haría un distingo entre el ejercicio y la

9 Una de las consecuencias de todo el análisis de Peña sobre la Corona en la Constitución de 1978, como representante del pueblo soberano y máximo ejerciente (aunque delegado) de tal soberanía —raíz de su doble potestad arbitral y moderadora— es que con ello se descarta la doctrina del eventual decaimiento del monarca si viola la Constitución, a diferencia del punto de vista del principal ideólogo de las Cortes de Cádiz, Francisco Martínez Marina, quien previó el destronamiento del mal rey. V. Menéndez Rexach 1979, 182.

10 En Menéndez Rexach 1979, 82, se traza la impronta del pensamiento de B. Constant y su influencia póstuma en el ejecutivo bipolar —que para él se plasma, sobre todo, en la Constitución alemana de 1919 y en la francesa de 1958—. Dice que el 'poder moderador' definitorio de la posición del rey se enfrenta al hecho de que "este rara vez fue imparcial en los sistemas propiamente 'doctrinarios'", viéndose paulatinamente disminuido hasta ese aludido resurgimiento, no ya en las monarquías sino en algunas Repúblicas.

existencia del poder).

En las repúblicas parlamentarias el poder moderador ha tendido también a debilitarse (p.ej. en la III y en la IV repúblicas francesas o en la actual República Federal de Alemania),¹¹ al paso que en aquellas que, como la V república francesa, instituyen un robusto poder presidencial, tienden al presidencialismo (salvo en los tres interregnos de la cohabitación: 1986-88, 1993-95 y 1997-2002 —durante los cuales sí podemos calificar las actuaciones presidenciales como sendos ejercicios de un poder moderador, al menos si las miramos benignamente; está claro que, al igual que cualquier otro poder, el moderador se puede ejercer bien o mal; y, cuando se ejerce mal, desmerece el título mismo de “moderador”, al paso que los tres clásicos poderes montesquievianos no están sujetos a tal constreñimiento para que se les aplique su respectivo membrete con plena propiedad).

Tampoco las monarquías limitadas o semi-constitucionales de Marruecos o Jordania reducen el poder del soberano respectivo a una mera función arbitral y moderadora, sino que, de hecho, lo erigen en el verdadero dueño del ejecutivo, jugando el primer ministro un papel auxiliar. (Un caso intermedio —o quizá más bien especial— es el de Tailandia, donde el tandem Trono-Ejército es un superpoder que acapara un amplio haz de potestades de decisión en última instancia, dejando a los órganos constitucionales un estrecho margen de actuación vigilada).

No deja de ser curioso el paralelismo entre la posiblemente embellecida figura del poder moderador de Constant —que, en este ámbito, Peña toma como su estrella polar— y el poder presidencial fuerte de la Constitución de Weimar,¹² tematizado, como es bien sabido, por Carl

11 Aunque las potestades de la Presidencia Federal en la Ley Fundamental de Bonn sean muchísimo más reducidas que las de la Presidencia del Reich en la Constitución de Weimar, algunos autores piensan que sigue ostentando un poder que podríamos calificar de moderador. Para Santiago A. Roura Gómez 1998, 212-13, la Presidencia Federal participa en el control de constitucionalidad de la ley y ostenta un “poder relacional”, que sería “un claro paradigma de la asunción de la teoría formulada por B. Constant del *‘pouvoir neutre, intermédiaire et régulateur’*. V. Allí referencias a Pérez Royo, Varela Suanzes-Carpegna y otros juristas.

12 Un acertado estudio de la presidencia del Reich en la República alemana de Weimar (1919-33) lo ofrece Menéndez Rexach 1979, 112-22. Otro análisis exhaustivo de la Jefatura del Estado en la Constitución de Weimar lo ofrece Costantino Mortati en “Una valoración de conjunto sobre la experiencia de la Constitución de Weimar”, en VV.AA. 2010, 33-35. Peña insiste mucho en la formación germanófila de los constituyentes hispanos de 1977-78 y les atribuye incluso una probable inspiración weimariana. Es paradójico que un poder

Schmitt en su obra *El guardián de la Constitución*. (Peña lo menciona de pasada nada más).

Con toda la belleza de la construcción doctrinal de B. Constant, hay que buscar con lupa los poderes moderadores. Según Peña cumplió escrupulosa y concienzudamente ese cometido el primer Presidente de la II República Española, D. Niceto Alcalá-Zamora (quien moderó y arbitró para salvaguardar la Constitución, aun estando en desacuerdo con ella). Hoy podríamos calificar como moderador el poder que ha ejercido (al menos en determinados momentos particularmente difíciles) el Presidente de la República Italiana. Sin embargo, ¿qué tendrá ese poder que, en general, sus titulares lo rehuyen y, de hecho, abdican de él? Por otro lado, dada su propia naturaleza, semejante poder exige imperativamente que el titular sea imparcial, por lo cual fracasó estrepitosamente en el desempeño de moderación alguna la Presidencia del Reich en la República de Weimar, puesto que, siendo elegido por sufragio universal directo, tenía que venir de antemano apadrinado por uno de los grandes bandos en la pugna política.

La praxis constitucional solo registra, pues, un poder semejante en casos aislados. Tal vez la figura hubiera merecido mayor éxito, porque la idea es atractiva y sensata, como un poder neutro, clave de bóveda del sistema constitucional, guardián imparcial de la constitución y de los valores constitucionales y supraconstitucionales. Pero, no habiendo sido así de hecho, una lectura muy literal de nuestra Constitución que enfatice ese poder va en contra de un canon hermenéutico de interpretar los textos en su contexto; y el contexto pertinente, en este caso, ha de ser el derecho comparado, no solo según está escrito sobre el papel, sino, más aún, según se aplica.

IX. La monarquía en la Constitución española de 1978

En el terreno de la praxis, ¿sucede, de hecho, o no que, en el marco de la actual Constitución española, el Monarca ejerza el poder arbitral y moderador que le atribuye el art. 56.1 CE? ¿En qué medida? Difícil es saberlo, dada la clandestinidad que rodea a las actuaciones de la Corona y al tabú informativo en torno a ella (al menos hasta 2012). Pero el Prof. Peña desarrolla su teoría republicana independientemente de tales

real fuerte —como él lo ve— se inspire en un poder presidencial todavía más fuerte. Nos parece más probable que la influencia germana haya sido la de la Ley Fundamental de Bonn de 1949.

consideraciones fácticas, asumiendo, implícitamente, que los derechos no decaen porque su titular se inhiba de ejercerlos.

Es más, su tesis fuerte (vigorosamente argumentada en la segunda mitad del capítulo 3º) es que el Rey tiene obligación de ejercer esa doble potestad y, además, de hacerlo como guardián de lo que llama “juridicidad constitucional” (que es la compatibilidad con la Constitución, no de una ley aislada, sino del ordenamiento jurídico en su conjunto; en concreto, sería inconstitucional vulnerar la jerarquía normativa (art. 9.3), aunque las dos normas en mutuo conflicto sean, por separado, constitucionalmente admisibles).¹³

Va más lejos todavía el Prof. Peña, entendiendo que a la Corona le incumbe, no solo bloquear actos jurídicos de contenido anticonstitucional, rehusando su sanción, sino otros que colisionen con los valores constitucionales y supraconstitucionales, uno de los cuales, en una democracia, es, en su opinión, la voluntad general de la población. Ello determinaría un poder moderador que atemperase las decisiones del poder legislativo (y desde luego también del ejecutivo) cuando sean clamorosamente impopulares. El argumento que ofrece es una lectura cruzada de unos artículos de la CE en relación con otros, suponiendo que el Monarca, por su legitimidad histórico-dinástica, encarna una especial representación supraelectiva del pueblo español.

Según la concepción de Marcel Gauchet —que Peña parece seguir aquí—, se trata más del pueblo español perpetuo (aquel cuya fuerza viene “del fondo de los tiempos”) que del actual o momentáneo, una de las muchas generaciones a través de las cuales perdura el auténtico titular de la soberanía nacional (Gauchet 1995, 23 y 43ss.).¹⁴ Desde luego, M.

13 Aunque a Peña no le atemoriza hallarse en minoría de a uno (casi más bien enfoca con gusto esa soledad), su concepción de la Corona en el actual ordenamiento hispano no es tan extravagante u original como él mismo parece creer. Así, no es el único que piensa que la Corona representa al pueblo español y que no hay que confundir elección con representación. V. Manuel Fernández-Fontecha, “La monarquía parlamentaria y la Constitución de 1978”, en VV.AA. 1999, 75. Fernández-Fontecha ofrece además un argumento que no hemos hallado en el libro de Peña, a saber: “todos los textos de la Constitución tienen carácter normativo”, por lo cual “lo cierto es que finalmente quien tiene la facultad de decidir si sanciona, si convoca o si designa es el Jefe del Estado”, refutando la teoría ‘mecanicista’ de Pérez Royo de que se trata de actos debidos.

14 “Car le peuple qui choisit et qui vote n'est jamais lui-même que le représentant momentané de la puissance du peuple perpétuel, celui qui perdure identique à lui-même au travers de la succession des générations et qui constitue le véritable titulaire de la souveraineté” (p. 39 de la versión EPUB).

Gauchet —que es un republicano— no propone esa concepción del pueblo perpetuo para avalar ninguna legitimidad dinástica, pero esa lectura es posible, prestándose a un paralelismo con una célebre idea “reaccionaria” de Edmund Burke:

*Where the great interests of mankind are concerned through a long succession of generations, that succession ought to be admitted into some share in the councils which are so deeply to affect them.*¹⁵

Es bien sabido que la adhesión transgeneracional a una dinastía es, para Burke, un principio sólidamente vinculante, en virtud del cual la prerrogativa regia no puede ser lícitamente revocada. Peña entiende desde esas claves el espíritu de la actual Constitución española, concretado en el art. 57.1.¹⁶

No es ocioso mencionar que —aunque sea en una nota a pie de página, la 41 del capítulo 3º— el Prof. Peña propone que, para ejercer mejor la potestad arbitral y moderadora que le atribuye su lectura de la Constitución, la Corona esté rodeada de “una buena asesoría ético-jurídica”.

Nos parece que lo que se está sugiriendo es algo así como el Consejo consultivo de la Corona, que en los debates constituyentes de 1977-78 fue propuesto por varios parlamentarios allegados a la Casa Real —inicialmente la UCD y más adelante López Rodó y Fraga Iribarne (Aguilar Rancel & Hernández Guadalupe 2012, 190ss.).¹⁷

15 Burke, *Reflections on the Revolution in France*, en *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, vol III, ed. Gutenberg (EBook #15679), p. 603 (versión EPUB.), cons. en 22/04/2005.

16 Peña convierte la declaración (art. 57.1 CE) de D. Juan Carlos como “heredero legítimo de la dinastía histórica” en eje de toda su lectura de la actual Carta Magna, viendo en tal aserto un trasunto del pensamiento monárquico de los principales “Padres de la Constitución”, los miembros de la comisión redactora del Anteproyecto. Se le pasa por alto, sin embargo, que tal fórmula no se hallaba en ese Anteproyecto ni en el debate del Congreso de los Diputados, sino que fue una enmienda que prosperó en el Senado (el “senado de quinto regio” como él dice), bajo la iniciativa de D. Joaquín Satrústegui y del Dr. Cordero del Campillo, senadores por la coalición de “progresistas y socialistas independientes”. V. M^a José Cando Somoano 2004, 78-79.

17 Consúltase *El país* de 29 de julio de 1977, donde se informa de que por la UCD “no se descartaba la existencia de un Consejo Consultivo de la Corona”, como sucesor o continuador del precedente Consejo del Reino. V. igualmente Jaime Cosgaya García, “La actividad política de Laureano López Rodó durante la transición a la democracia”, *La transición a la democracia en España*, Guadalajara, 4-7 de noviembre 2003, Vol. 2, 2004. ISBN 84-931658-9-1, 37. La propuesta de ese Consejo de la Corona, al parecer, provenía

Por muy republicana que sea la intención del Prof. Peña, todo el capítulo 3º de su obra se presta, paradójicamente, a una lectura en clave pro-monárquica, con una interpretación del vigente texto constitucional en consonancia con los propósitos de aquellos miembros del poder constituyente de la Transición que más tesón pusieron en reforzar las atribuciones del Trono. Solo esforzándose por entender ese capítulo en el contexto del libro en su conjunto puede disiparse una lectura de exaltación monárquica. No está exenta de riesgos su argumentación, que podría, eventualmente, avalar jurídicamente actuaciones poco democráticas de la Jefatura del Estado en momentos de grave crisis política.

De ser certera su exégesis, las políticas adoptadas por las mayorías parlamentarias y por los gobiernos que se han turnado a lo largo de los últimos siete lustros no son solo achacables a esas mayorías sino también al Poder Moderador, al haber sancionado y promulgado las normas — legislativas o reglamentarias— en que se han plasmado tales políticas, en tanto en cuanto no hayan sido moderadas en función de los aludidos valores. Eso, en un período de vacas flacas —en el cual son inevitables las decisiones sumamente dolorosas y, por lo tanto, impopulares— puede acarrear una apreciación negativa de ese mismo Poder Moderador que se querría situar por encima de los vaivenes y los enfrentamientos entre diversos sectores de la opinión.¹⁸

X. El legitimismo republicano

Una faceta del republicanismo de Lorenzo Peña —esta centrada en el caso español exclusivamente— es el legitimismo legalista, la idea — reiterada a lo largo de varios capítulos— de que no solo el fin de la II República fue jurídicamente ilícito, sino que jamás alcanzó otra validez normativa que la puramente interna el régimen implantado en 1939; esa normatividad interna sería como la de una organización mafiosa (una vieja idea tomada de Santi Romano); y aun esa normatividad interna, vigente en el momento de la Transición, habría sido vulnerada al

del propio monarca reinante, actuando López Rodó como su portavoz parlamentario. V. Aguilar Rancel y Hernández Guadalupe 2012, 190-192.

18 Lecturas muy distintas de la de Peña de las funciones de la Jefatura del Estado en la Constitución de 1978 las ofrece la casi totalidad de los constitucionalistas hispanos, desde Sánchez Agesta hasta los más recientes. Véase, por todos, el análisis de Menéndez Rexach 1979, 364-454.

instituirse el actual sistema político español, que no fue —como se proclamó y quiso ser— el paso de la ley a la ley por la ley. Solo un regreso a la legalidad anterior sería concorde con las exigencias de un Estado de derecho.

No queremos extendernos aquí en criticar el enfoque que propone el Prof. Peña de la —a su juicio— ilegalidad no solo de todo el proceso de la Transición (empezando por la propia Ley para la Reforma Política que violaba flagrantemente el ordenamiento jurídico vigente en el momento de su elaboración y promulgación, entre diciembre de 1976 y enero de 1977), sino, más en concreto, del acto sancionatorio de la Constitución el 27 de diciembre de 1978.

Su argumento es que una de dos: o bien el ordenamiento franquista era legal y, por ende, las facultades de los órganos legislativos quedaban constreñidas por ese ordenamiento, o bien no. Si no, ¿qué “reglas de reconocimiento” (expresión de Hart) conferían a las asambleas transicionales poder alguno de legislar? Si sí (si esas reglas de reconocimiento eran las del sistema franquista, el de las Leyes Fundamentales del Reino), entonces el constreñimiento era tanto formal como material, por lo cual el cambio constitucional fue legalmente inválido, nulo e írrito.

Muchos juristas han hecho filigranas para escapar a ese dilema, pero podemos concederle a Peña que jurídicamente así fue. La Constitución era ilegal el día en que se promulgó. Fue un hecho. Pero ese hecho creó nuevo derecho vigente desde el día siguiente. De golpe brotaron nuevas reglas de reconocimiento y nuevos poderes, todo un nuevo sistema político.

Puede decirse que el proceso fue fraudulento, pero casi todos los procesos de cambio constitucional han incurrido en tales fraudes —incluido el paso de la IV a la V República en Francia en 1958.¹⁹ En la historia constitucional de España hallaríamos muchos precedentes al fraude (empezando por la pretensión de las Cortes de Cádiz de estar restituyendo, con adaptaciones, las antiguas Leyes Fundamentales de la monarquía hispana). Las reglas de revisión constitucional suelen revelarse excesivamente rígidas cuando irrumpe la necesidad y el anhelo social de un cambio político. El derecho tiene que estar sometido al hecho, a los hechos de la vida social.

Generalizando esas consideraciones para hacer abstracción de las

19 V. Kaminis 1993.

particularidades nacionales, la tesis así defendida viene a ser la de que, si un poder legítimo es derribado ilícitamente y no es sucedido, ni directa ni indirectamente, por otro que se establezca según cánones de legitimidad vigentes en el tiempo de ese establecimiento, entonces la única alternativa legítima es la de retrotraerse, en la medida de lo posible, a la última situación legítima.

¿Cómo aplicaríamos tal enfoque para caracterizar como legítimos o ilegítimos regímenes dispares de diferentes países y períodos? Un ejemplo entre mil: lo establecido en Hungría después de la caída del Muro, ¿a qué último eslabón legítimo habría debido retrotraerse? El lector puede ir desgranando —y probablemente descartando— las sucesivas hipótesis.

Por otro lado, en algunos casos Peña admite que del hecho brota el derecho, pues ciertas situaciones fácticas pueden acabarse consagrando jurídicamente con el paso del tiempo. Uno de sus temas favoritos es superar la radical dicotomía entre lo fáctico y lo jurídico (Peña 2009b). Es difícil no hallar una contradicción entre esa tesis de la generación fáctica de lo jurídico y el legitimismo estricto que sirve como uno de los argumentos para avalar la postura republicana.

XI. Republicanismo de República frente a neorrepublicanismo cívico

Obedece al propósito de enfatizar que su propio republicanismo es republicano (y no “republicanista”) que Peña consagre el capítulo 0 de su obra a la doble tarea de: (1º) exponer —refutando el distingo entre Estado y sociedad civil— su propia propuesta del republicanismo como filosofía de lo público (con un robustecimiento del sector público, que debería asumir muchas de las actividades hoy confinadas al sector privado); pero también (2º) rechazar de plano el neorrepublicanismo anglosajón, del cual no salva ni una sola de las seis tesis que le atribuye.

En el enfrentamiento entre el liberalismo y ese neorrepublicanismo (Pettit, Skinner, Pocock, más otros seguidores, como Viroli y Cass Sunstein), Peña se decanta resueltamente por un enfoque liberal. Eso se manifiesta en muchas de sus consideraciones esparcidas a lo largo del libro, principalmente su crítica de la educación para la ciudadanía, su inquebrantable pronunciamiento a favor del derecho a pensar mal y su no menos marcado rechazo de la obligación de participar en los asuntos públicos. Peña hace suya la libertad liberal que viene de Hobbes (a pesar de su absolutismo), que exime al ciudadano de tal deber, si bien lo sujeta

a vivir con honestidad y respeto a la Ley.²⁰

En Peña y Vásconez 2010, ese deber ciudadano de vida honesta se concreta mucho más. Junto a los deberes de mera convivencia y respeto a los derechos ajenos, en ese trabajo se juzga que la constitución tendría que enumerar como obligaciones del ciudadano también otras como la fidelidad en las relaciones de pareja, cumplir de buena fe los pactos, administrar el patrimonio propio teniendo en cuenta su función social y la prevalencia del bien común y realizar sus actividades económicas, profesionales y empresariales con vistas al buen vivir colectivo. Ninguna de esas obligaciones implica interesarse por la política, aunque sí coadyuvar, cada uno en su esfera privada, a que puedan implementarse las políticas públicas del republicanismo fraternalista, contribuyendo así al bien común.

XII. Conclusión

Habría que calificar a la filosofía política de Lorenzo Peña como *publicanismo*. El rechazo a la monarquía es derivado, puesto que el eje de su propuesta político-jurídica es el robustecimiento de la esfera pública, lo cual conlleva las dos facetas de: (1) organizarla descontaminándola de adherencias a una familia particular (dinastía); y (2) restringir el ámbito de las actividades económicas privadas para ensanchar y ahondar el de las del sector público.

Su republicanismo es una adhesión a un programa de engrandecimiento de la *res publica*, para el cual hace falta que sea genuinamente pública, despojada de la particularización que significa la institución de una dinastía reinante. No es un republicanismo ciudadanista o cívico que exhorte a la participación de todos en los asuntos públicos ni, menos aún, que imponga virtudes ciudadanas de interés por la política. Sus recomendaciones no van encaminadas a los particulares sino a la organización y la orientación de los poderes públicos.

A pesar de desarrollar en un capítulo de su libro lo que llama “democracia justificativa”, las tesis medulares del republicanismo de Peña serían perfectamente realizables en una república meritocrática.

Todo ello determina que la teoría política de Lorenzo Peña sea muy difícil de subsumir bajo un rótulo que no sea uno de los que él mismo

20 V. Franck Lessay, “Hobbes et l'idée de la république”, en Zarka 2007, 64-66.

elige: “republicana” y socialista (en el sentido, eso sí, del socialismo de Estado, no del proletario o de clase, ni en su versión marxista ni en la libertaria). Es sumamente liberal en no pocos aspectos (p.ej. en su ardiente defensa de la máxima libertad de conciencia y asociación), pero no guarda afinidad ni filiación alguna con la tradición liberal-contractualista anglosajona, de Locke a Rawls y Nozick. Tampoco es —ya lo hemos visto más arriba— esencialmente un demócrata (estando completamente ausente de su planteamiento cualquier idea como la voluntad general de Rousseau, un filósofo al que no cita ni una sola vez).

Su defensa del bienestar no se basa en una noción de libertad positiva (como la de Amartya Sen), sino que, al revés: entiende los derechos individuales (de libertad o de bienestar) como participaciones en el bien común, correlativos a sendos deberes de contribuir a ese mismo bien común (Peña 2010 y Peña 2011).

A diferencia de los republicanistas anglosajones, con sus virtudes cívicas, lo que —como heredero del solidarismo francés— considera Peña un deber de todo habitante del territorio no es contribuir teniendo forzosamente que interesarse por los asuntos públicos —lo cual atentaría contra un derecho de libertad que le parece fundamental—, sino cumpliendo la ley y llevando una vida activa de trabajo honesto, o sea evitando la ociosidad (naturalmente en la medida de lo que esté al alcance de cada cual) (Peña 2006; Peña 2007; y Peña y Váscenez 2010). Es un republicanismo del bien común.²¹

XIII. Bibliografía

- Aguilar Rancel, Miguel A. & Hernández Guadalupe, O. (2012), *Juan Carlos Rex: La monarquía prosaica*. Madrid, Artemisa Ediciones.
- Cando Somoano, M^a José (2004), *El rey como ‘símbolo de la unidad y permanencia del Estado’ en la Constitución española de 1978*, Madrid, Congreso de los Diputados.
- Cueva Fernández, Ricardo (2011), *De los niveladores a Marbury vs Madison: La génesis de la democracia constitucional*, Madrid, CEPC.
- Dunning, Wm. A. (1904), “The Monarcomachs”, *Political Science Journal*, vol 19, n^o 2, 277-301. (URL: <http://www.jstor.org/stable/2140284>, cons. En 1 de enero de 2014).

21 Agradezco al Profesor Lorenzo Peña sus comentarios a una versión preliminar de este artículo.

- Gauchet, Marcel (1995), *La Révolution des pouvoirs: La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*. París, Gallimard.
- Hewitson, Mark (2001), "The Kaiserreich in Question: Constitutional Crisis in Germany before the First World War", *Journal of Modern History* 73, pp. 570-606.
- Kaminis, Georges (1993), *La transition constitutionnelle en Grèce et en Espagne*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Menéndez Rexach, Ángel (1979), *La jefatura del Estado en el Derecho Público español*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública.
- Montejo Alonso, Francisco Javier (2009), "Republicano de República", *Isegoría* N.º 40, pp. 289-345
- Peña, Lorenzo (2006), "La fundamentación jurídico-filosófica de los derechos de bienestar", en *Los derechos positivos: Las demandas justas de acciones y prestaciones*, ed. Por Lorenzo Peña y Txetxu Ausín. México/Madrid, Plaza y Valdés. pp. 163-386.
- "Derecho a Algo: Los derechos positivos como participaciones en el bien común", *Doxa*, 30, pp. 293-317.
- (2009a), *Estudios Republicanos: Contribución a la filosofía política y jurídica*, México/Madrid, Plaza y Valdés Editores.
- (2009b), "Normatividad y contingencia", en *Aproximaciones a la contingencia*, ed. por Concha Roldán & Óscar Moro, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009, pp. 25-64.
- (2010), "Derechos de bienestar y servicio público en la tradición socialista", en *Ética y servicio público*, coord. Por Lorenzo Peña, Txetxu Ausín y Óscar Diego Bautista, México/Madrid, Plaza y Valdés. pp. 173-232.
- (2011), "La significación jurídico-política del republicanismo", *Dilemata*, 5, 99-130.
- Peña, Lorenzo, y VÁSZONEZ, Marcelo (2010), "Los valores del ordenamiento jurídico en la nueva Constitución ecuatoriana: El buen vivir como principio rector de la convivencia ciudadana", en *Memoria del Segundo Encuentro Internacional sobre el poder en el pasado y el presente de América Latina: Bicentenario de la independencia - El poder en el México independiente: 1810-2010*, coord. Por Francisco Lizcano y Gloria Camacho. Toluca, UAEM, 59-73.
- Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*,

Oxford U.P.

Roura Gómez, Santiago A. (1998), *La defensa de la Constitución en la historia constitucional española*, Madrid, CEPC.

Serna, Pedro (2012), “Recensión de Estudios republicanos. Contribución a la filosofía política y jurídica”, *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 65, 193-209. ISSN 0211-4526.

Spitz, Jean-Fabien (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, ISBN 2-07-077575-5.

VV.AA. (1999), *La monarquía española entre las Constituciones de 1876 y 1978*, Madrid, CEPC.

VV.AA. (2010), *La constitución de Weimar*, Madrid, Tecnos.

Zarka, Yves Charles (dir.) (2007), *Monarchie et république au XVIIIe siècle*, Paris, PUF.

Unemployment, recognition and meritocracy

Desempleo, reconocimiento y meritocracia

GOTTFRIED SCHWEIGER

Paris Lodron University of Salzburg

gottfried.schweiger@sbg.ac.at

Abstract: Unemployment is one of the greatest social problems all around the world, including in modern capitalist welfare states. A social critique of unemployment is therefore a necessary task for any critical social philosophy – such as Axel Honneth’s recognition approach, which understands social justice in terms of social conditions of recognition. This paper aims to develop an evaluation of unemployment and its moral weight from this perspective. I will lay out the recognition approach and present a moral evaluation of unemployment as socially unjust based on knowledge of its negative consequences for those affected. I will then discuss two objections to this conclusion, namely that a mere correlation of suffering and moral wrongness is not enough, and that there are legitimate differences in the experience of recognition which could justify the existence of unemployment as deserved. In the next section, I will then refute both objections and first show that unemployment can be understood as socially unjust based on the knowledge that it is involuntary and that the unemployed are not responsible for their condition. Then I will discuss the relationship between the idea of meritocracy and unemployment to examine the assumption that unemployment is deserved. I will finally conclude that unemployment is not a necessary side effect of meritocracy, and that there are good reasons to argue for a moral and justified obligation to provide actual access to paid work for all who want it. However, such changes face serious obstacles and are not likely to happen under current interpretations of meritocracy and social esteem, which are one-sided and flawed.

Keywords: unemployment, recognition, meritocracy, social critique, Axel Honneth

Resumen: El desempleo es uno de los problemas sociales más grandes en todo el mundo, incluidos los modernos Estados de bienestar capitalistas. Una crítica social del desempleo es por tanto necesaria para cualquier filosofía social crítica- así sucede con el enfoque del reconocimiento de Axel Honneth, que entiende la justicia social en términos de las condiciones sociales de reconocimiento. Este artículo trata de desarrollar una evaluación del desempleo y su peso moral desde esta perspectiva. Presentaré el enfoque del reconocimiento y defenderé un análisis moral del desempleo como algo socialmente injusto basado en el conocimiento de sus consecuencias negativas para los afectados. A continuación, discutiré dos objeciones a esta conclusión, a saber, que la mera correlación de sufrimiento e incorrección moral no es suficiente y que hay diferencias legítimas en la experiencia del reconocimiento que podrían justificar la existencia del desempleo como algo merecido. En la siguiente sección refutaré ambas objeciones y mostraré en primer lugar que el desempleo puede ser considerado socialmente injusto en la medida en que es involuntario y que los desempleados no son responsables de su condición. A continuación discutiré la relación entre la idea de meritocracia y desempleo para examinar la asunción de que el desempleo es merecido. Por último concluiré afirmando que el desempleo no es un efecto secundario necesario de la meritocracia y que hay buenas razones para abogar por la obligación moral justificada de proveer acceso al trabajo remunerado a quienes lo buscan. Sin embargo, tales cambios se topan con serios obstáculos debidos a las actuales interpretaciones de la meritocracia y la estima social, que son unidireccionales y defectuosas.

Palabras clave: desempleo, reconocimiento, meritocracia, crítica social, Axel Honneth.

Recibido: 4/03/2013

Aprobado: 23/03/2014

Modern societies are working societies in the sense that paid work is not just one activity among others but something that serves several important functions (Dejours and Deranty 2010). It is the main source of income, social status and recognition; it structures both one's life course and one's everyday life, and in many countries is connected to social protections such as health and unemployment insurance or pension claims. Also, the taxation of income is a major means for all modern states to finance their various expenditures. It is consequently no surprise that unemployment, and especially involuntary unemployment, is connected to various forms of harm and hardship, social and psychological burdens and overall generally decreased life satisfaction (McKee-Ryan et al. 2005; Wanberg 2012). Besides these personal impacts of unemployment, its social and economic effects have also been widely discussed and researched. For example, unemployment imposes huge costs on the unemployed, their families, and their communities, as well as social security systems. The management of unemployment – through the labour market or social policy – is one of the key areas of modern politics, and, especially due to the ongoing crisis, is a key challenge. The crisis has eradicated millions of jobs and it will certainly take some time before these return; if they do, it is highly unlikely that those who lost their jobs will get them back again. Many of these people will be too old or too long out of training and employment to have any chance on the labour market. Anti-unemployment politics is one of the spearheads of capitalistic politics, under the slogan that any form of paid work is better than none and that jobs have to be created at nearly any cost. Without doubt, the existence of unemployment is often used to argue for workfare, for activation policies, for the de-regulation and increased flexibility of the labour market, and the weakening of workers' rights (Peters 2012).

Unemployment is a critical focal point for understanding modern societies, because it reflects so many aspects of capitalism. If work, autonomy and welfare are the positive attributes of modernity, unemployment is the centre of its failure, and the ongoing processes of impoverishment, social exclusion and humiliation that are its consequence. The critique of unemployment is therefore one of the main tasks of any critical social philosophy and theory, and its particular form and content has always to be considered. By "critical theory" I do not refer only to the concept developed by the early Frankfurt School, but rather

refer to the more general intellectual and political enterprise of uncovering the inner dialectic of capitalism, its dynamic intertwining of liberation and oppression and the suffering it brings upon the many while the few live in clover (Honneth 2007). This paper hopes to engage with some aspects of such a critical theory of unemployment based on the writings of Axel Honneth and others who understand capitalism, its social and economic figuration, as the institutionalization of patterns of recognition and misrecognition (Honneth 1996; Honneth 2003; Petherbridge 2011). This approach is not meant to break down economic issues into individual issues but rather to interpret the social world, which includes the social organization of the economy and the labour market, as shaped by ongoing and often conflicting struggles for recognition. Unemployment is embedded within these struggles and within such institutionalization of recognition and misrecognition, and it can therefore be reconstructed, analysed and criticized with the instruments of the recognition approach. However, as I will also try to demonstrate, such a recognition-based critique reveals internal tensions within the recognition approach itself, which remain – so far –unsolved. A critique of unemployment is therefore as much a critique of unemployment as it is a critique of the criticizing theory itself. This is another important feature of any critical theory, i.e., that it understands itself as much as a part of conflicting social practices as something that reflects them – it cannot take any stance outside of social reality.

I will now lay out the recognition approach and present a moral evaluation of unemployment as socially unjust, based on the knowledge of its negative consequences for those affected. I will then discuss two objections to this conclusion, namely that a mere correlation of suffering and moral wrongness is not enough, and that there are legitimate differences in the experience of recognition which could justify the existence of unemployment as deserved. Next, I will refute both objections and show that unemployment can be understood as socially unjust based on the knowledge that it is involuntary and that the unemployed are not responsible for their condition. Then I will discuss the relationship between the idea of meritocracy and unemployment to examine the assumption that unemployment is deserved. I will finally conclude that unemployment is not a necessary side effect of meritocracy, and that there are good reasons to argue for a moral and justified obligation to provide actual access to paid work for all who want it. However, such

changes face serious obstacles and are not likely to happen under current interpretations of meritocracy and social esteem, which are one-sided and flawed.

I. Recognition and social organization of social esteem

The recognition approach of Honneth combines ethical, social, theoretical and political aims, which are all pursued by a methodology of immanent critique (Schmidt am Busch 2010; Smith 2012). While the ethical aim is to build a theory of morality and of social justice based on the securing of undistorted experiences of recognition and the absence of illegitimate misrecognition, the social theoretical claim is to understand the social world as the institutionalization of such patterns of recognition and misrecognition and to explain the inner dynamic of social change as the result of struggles for proper recognition. The political claim is then to design politics and political change upon these ethical and social theoretical insights and to support such groups and movements that struggle for a more inclusive society. So, while the social theoretical dimension of the recognition approach engenders knowledge about how the social world functions – and can also be used as the basis for empirical research – the ethical theory describes what is morally wrong in this social world and how it should change. Both are needed for political theory and practice. All three tasks of the recognition approach do not use the so-called "God's-eye view" on the social but rather situate themselves within the social relations they criticize, and show that the means to criticize the social world lie within that world itself. What counts as a successful institutionalization of recognition and the content of morality cannot be derived from any abstract principles, but rather unfolds through historical and social change driven by struggles for recognition. Legitimate social struggles claim an adequate or expanded realization of such social relations in which the experience of undistorted recognition is possible and secured.

The normative core of the recognition approach, which is also the core of its social theoretical reconstruction of the social world and its political agenda, is an understanding of the undistorted and adequate experience of three basic forms of recognition as the inter-subjective condition of identity, selfhood and the ability to lead a good life (Honneth 1996; Honneth 2003). These three forms of recognition are care and personal relationships, legal respect (expressed mainly in rights), and

social esteem. Personal relationships reflect unique individuality; legal respect is based on autonomy, and social esteem is earned by one's contribution to a shared goal or within a community. Only the basic forms of these three aspects are universal; their concrete contents can vary, change and may even interfere with each other, which can lead to struggles of recognition about proper interpretation and realization. These struggles are often based not only on the absence or misinterpretation of recognition – which could be understood as non-recognition – but on the experience of misrecognition, which is the negative reflection of recognition and is also institutionalized in social practices in various forms. Honneth distinguishes here physical and psychological harm, disrespect and the denial of equal rights, and denigration and humiliation. The task of a critical social philosophy and theory is then to uncover such patterns and developments of misrecognition or distorted recognition. Such social phenomena, which are disrespectful or experienced as harmful by those affected, are to be criticized, analysed and ultimately changed. The work of social critique takes as its starting point the negativity experienced by the poor, the alienated, the oppressed and the unemployed.

To undertake an effective critique of society one must start by taking into account instances of injustice or violations of standards of justice. In contrast to its positive counterpart, the experience of injustice possesses greater normative bite. As such, for Honneth, no experience of injustice must be ignored even if its public expression is fraught with danger and difficulty. This approach to social justice and normativity is typical of the Frankfurt School, which grounds the motivation for social resistance and liberation movements not on grand theories of intellectuals but on people's everyday experience. (Pilapil 2011, 81)

From this starting point, the ethical goal of recognition-based political practice is then to establish such social relations, such a society in which every member has the opportunity and the ability to experience undistorted forms of recognition – personal relationships, legal respect and social esteem – so that his or her claims and struggles for recognition are satisfied. On the one hand, this means that social justice is a means to secure the conditions to experience recognition; although it cannot secure actual experience itself because some experiences cannot be socially controlled – for example that of being loved by others, or feeling adequately recognized for one's activities by family and friends. On the other hand such a socially just society – in which everyone experiences

recognition, is protected from misrecognition and is able to lead a good life – is only a regulative ideal, which in reality will always be broken because of the inner conflicts between different claims for recognition.

Despite the incalculable variations, historically and also between different cultures, social contexts and habits, which express recognition, and in the forms of which recognition and misrecognition are experienced, there are universal patterns that are important in all modern societies. Universal does not mean that these are of equal importance for all members and that there are no exceptions or breaches, but rather that these patterns are particularly powerful in the social life of modern societies and that they structure and determine what can be called a “normal” or “standard” life in these societies. This also implies that those spheres of social life that are filled with recognition are always equally filled with misrecognition, and are the arenas for these struggles for recognition. The most important of these social practices is work and labour, solely because it fulfils all these different functions for the individual, the society and the state. In addition, closely connected to the sphere of work and labour, is social esteem, and what Honneth calls the “achievement principle” (*Leistungsprinzip*) (Honneth 2003, 140ff). This is the key to the normative ideal of meritocracy, in which everyone gets what he or she deserves according to his or her achievements or contributions. According to Honneth this was the main point of reference for the overcoming of feudalism and the formation of civil, bourgeois society.

The members of such societies then esteem one another on the basis of the social usefulness of their achievements; the more useful they are to society, the higher the social esteem they will enjoy. [...] According to [Honneth], the world of work is the place where social esteem is distributed. With regard to the greater or lesser amounts of social esteem to which an individual has a claim, however, it is now the social usefulness of his or her occupational work that is decisive. On the basis of this ‘gradual’ conception of social esteem, Honneth then asserts that income that is commensurate to the social usefulness of the activity it remunerates is the institution in which the society’s esteem of the individual ‘legitimately’ manifests itself. He adds that by establishing this form of social esteem, bourgeois-capitalist societies have ‘meritocratized’ the pre-modern, feudal conception of honour. (Schmidt am Busch 2010, 265)

However, social esteem and the “achievement principle” are also highly organized and institutionalized. Both inside and outside the sphere of work and labour they are embedded in certain patterns of practices and reactions, not randomly experienced or determined. This is a form of

security, so that one can know and expect to be socially esteemed in a certain way for one's contribution, but this also excludes many contributions which are not esteemed at all or only insufficiently. The worker who does his or her work adequately to the standards set by the employer can expect to receive pay, to be appreciated by his or her colleagues, friends and family, and to gain a certain social status. It is here where certain forms of social esteem are transformed into rights, which are secured by the state and are no longer in the hands of the employer, or which become matters of collective bargaining. However, this inclusion and protection, which are the results of struggles for workers' rights, are in no way universal. Not only are many forms of work unregulated and dominated by the unequal relationship of power between employers and workers, but there are also many forms of work which are not recognized adequately at all. These include, for example, jobs done by illegal immigrants, in female-dominated professions and care work (Anderson 2010). For these forms of work and labour, social esteem is precarious; jobs are paid badly, insecure, come with bad working conditions, and do not earn any social status; they are not recognized but rather misrecognized and denigrated. This dialectic of recognition and misrecognition is inherent in the "achievement principle".

Once we become cognizant of the many superimpositions and distortions inherent in the capitalist achievement principle, it is hard to see any normative principle of mutual recognition in it at all. Nevertheless, putting the new idea into social practice indeed did away with the estate-based form of social esteem, and at least normatively sustains the demand that the contributions of all members of society be esteemed according to their achievements. (Honneth 2003, 147)

As a consequence, most of the social theoretical and empirical research that has been carried out based on the recognition approach has focused on work, seeking to explore how recognition is structured within and by work and labour, how it develops and what conflicts of recognition take place here (Honneth 2010; Petersen 2004; Smith and Deranty 2012). The sphere of work structures – not entirely, but to a large extent – and influences all other areas of social life, an individual life's course, family, private life, consumption and social security (Kohli 2007). Marie Jahoda has developed and established the manifest and latent functions of work, which are irreplaceable by other activities even if material maintenance is secured (Jahoda, Lazarsfeld, and Zeisel 1972). Newer research confirms

the accuracy of this theory of the working society (Paul and Batinic 2009). Work and labour therefore affect all three forms of recognition; they influence and are influenced by care and personal relationships, respect and rights, and social esteem. However, paid work is the most important factor for social esteem, to such an extent that the labour market is the universal integration machine within modern societies based on social esteem and the “achievement principle”. Social esteem can be experienced outside of paid work, but it can never replace the absence of the social esteem earned through and by it.

II. On the moral wrongness and injustice of unemployment

I have argued that the recognition approach views paid work and labour as being of high importance and as the main social relation in which social esteem is earned. Some recent sociological studies have already confirmed the fruitfulness of this approach (Voswinkel 2012). However, there is also an outside to the sphere of paid work and labour – the sphere of unemployment and non-recognized work. It is within this triangle of paid work, social esteem and unemployment that a social critique of unemployment is situated. Honneth himself has noted that unemployment should be understood as a form of misrecognition rather than a form of positive freedom:

A mere glance at studies of the psychological effects of unemployment makes it clear that the experience of labour must be assigned a central position in the model emerging here. The acquisition of that form or recognition that I have called social esteem continues to be bound up with the opportunity to pursue an economically rewarding and thus socially regulated occupation. (Honneth 2007, 75)

Given the manifold functions of work, it comes as no surprise that unemployment is a harmful experience. It is true that the consequences of unemployment for the unemployed and also for their families and communities are widely studied and, to at least some extent, are the direct negative results of the positive functions of paid work and labour. The unemployed are often poor in many aspects, such as limited social inclusion, reduced income and other material goods, and reduced living standards; the unemployed also suffer more often from physical and mental ill-health and problems (McKee-Ryan et al. 2005; Paul and Moser 2009; Wanberg 2012). Furthermore, unemployment, especially if it is of longer duration, is experienced as denigrating, stressful and humiliating.

These negative effects are not experienced by all and there are several different coping mechanisms that can be employed to limit them, but resilience factors – such as education and information, functioning networks and connections or sources of support – are also unequally distributed. In conclusion, to be unemployed in a working society is a harmful and excluding experience.

So, if work and labour are the ultimate resources for social esteem, it is convincing to argue that their absence is harmful. A lot of social research has confirmed this assumption. An initial examination of unemployment from the perspective of the recognition approach can conclude that it is socially unjust because it is connected to such various forms of misrecognition as poverty, denigration, distress or humiliation. This conclusion is well founded on empirical knowledge about unemployment that is also articulated by those who are unemployed. Their suffering can serve as a starting point for the social critique of unemployment. They are limited in their experiences of recognition and affected in their opportunities to live a good life. But it is important to stress that this can only be the starting point; it is not enough for a normative social philosophical critique of unemployment, which has to explore the moral wrongness and injustice of unemployment. But why is the suffering connected to unemployment not enough to confirm its moral wrongness? Does not the connection between work and social esteem provide the necessary basis to criticize unemployment? I do not think that there is a simple connection between empirical knowledge and moral judgement and I do think that this reveals an inner dialectic of the recognition approach itself. Two arguments can be brought forward that weaken or even refute the easy conclusion that the suffering of unemployment shows its moral wrongness. The first argues that unemployment can be deserved as a form of punishment; the second argues that unemployment can be deserved because paid work is a competitive good, and that not everyone should have work because this would diminish its positive and also moral value.

Firstly, then – the most prominent negative consequences of unemployment are poverty, or at least financial losses and negative effects on mental health, such as distress, depression, anxiety, psychosomatic symptoms, and decreased subjective well-being and self esteem. Furthermore, unemployment not only affects the unemployed person but also his or her family, children and, if widespread, the whole community

and society. These are all harmful consequences and without doubt they are important for any critique of unemployment; however, they are all experienced equally by those who are incarcerated. There is significant evidence that being in prison has negative consequences – also on the prisoner's family and children – and it is highly doubtful that these consequences can be prevented entirely by increasing the quality of imprisonment (Hagan and Dinovitzer 1999; Schnittker and John 2007). There are even good arguments that the whole purpose of imprisonment is that it negatively affects the lives of those who are found guilty and convicted. It is part of the punishment that life in prison is hard and that it should not be socially esteemed to be in prison – which it is, in some social groups. I do not want to overwork this comparison of unemployment and imprisonment – but what are the reasons that make comparable suffering morally wrong in one case and rightful in another? Why is the provocative thesis wrong whereby unemployment and all its negativity is the rightful punishment for those who are lazy or do not want to work? Can unemployment be deserved? A social philosophical critique of unemployment cannot be satisfied with just noting that unemployment is a harmful experience – it has to bring forward reasons why these experiences of misrecognition are unjustified and wrong.

The second argument is concerned with the concept of social esteem itself, and I think that this is more compelling for the recognition approach. It is illuminating that Honneth cites the negative effects of unemployment to foster his argument that work and social esteem are so closely tied, because this links the positivity of work with the negativity of its absence. This is the peculiarity of social esteem which differentiates it from the other two forms of recognition. It hurts not to be loved or to have no close friends to support one just for being one's self – but this hurt is not the result of others being loved and having such personal relationships. A world is possible – although admittedly highly unlikely – in which everyone experiences love and friendship. Legal respect is universal in its nature, if not in its content, in that every human, whoever they are, whatever they are like, or whatever they have done in their life, is entitled to it. That one is respected and has certain rights does not imply that others are not – the idea of equality is in contrast to the idea of universal respect. However, social esteem is a competitive good, which not everyone can have at the same time for the same reason, because if all are esteemed equally, ultimately no one is, and the concept is rendered

useless (Voswinkel 2012). Social esteem, at least as the recognition approach understands it, is a competitive good, which is of value exactly because one gets it while others do not. This is especially the case in the sphere of work. If one is esteemed for having done a good job then this esteem becomes worthless, maybe even harmful, if everyone is esteemed the same way, even those who have not done a good job. Praise or appreciation for one's contribution is worthy because not everyone is praised. Social esteem points out the differences between people, between their contributions, efforts and achievements. One is esteemed for being something, having something or doing something above and beyond others. Hans-Christoph Schmidt am Busch has convincingly argued that one has good reasons to improve one's social esteem at the expense of others, and that necessarily produces winners and losers:

[I]n a society where people are esteemed according to the usefulness of their work and where this usefulness is evaluated by the market economy, a human individual is better positioned from the perspective of recognition theory when his or her income rises and/or when the incomes of other people sink. As a result, such an individual has a recognition-based reason to strive for an improvement of his or her income and to contribute to the reduction of other persons' incomes. Moreover, since in the present context no maximum in the difference in income can be established, such an individual has a recognition-based reason to *always* strive *anew* for both an improvement in his or her own income and for a reduction in other people's incomes by virtue of participating in the social practice of social esteem. (Schmidt am Busch 2010, 270–71)

This argument can ultimately be expanded to cover unemployment too. If one has reason to aim to earn more social esteem for one's work, then one also has reason to be glad that not all people are working in the first place, as this would necessarily result in one's social esteem being lower. Therefore, my second argument against the moral wrongness of unemployment is based on the whole idea of social esteem and its differentiation between those in work and those who are unemployed. If the recognition approach assumes that the value of social esteem is based on difference and particularly on the difference one earns for one's achievements in work, then the access to paid work is a form of social esteem itself. Would it not undermine the value of work if everyone were employed? If the social esteem gained through work and labour is thought of as a form of merit and desert, the question arises again as to whether it can be deserved to be unemployed. Considering these objections, I will

now examine on what grounds unemployment can be morally criticized.

III. Unemployment in a meritocracy

First, I will refute the assertion that unemployment should be understood as a form of legitimate punishment and show how it can be understood as a form of injustice and moral harm. The main argument here is that legitimate punishment demands that people are responsible in a strong sense for the actions for which they are punished. This is also a core demand for the notion of desert. It is exactly this prerequisite that is missing in most if not all cases of unemployment in modern working societies. Thus, unemployed people have not done anything wrong for which one can say they deserve their unemployment.

The overwhelming empirical evidence shows that unemployment is not the result of individual choices or failures, but most often the result of the social and economic conditions in which people have grown up and lived. Despite differences, these findings apply in general to all modern welfare societies, to the Anglo-American model as well as to the European. The most important possible reasons for unemployment are economic downturn, limited access to proper education and training, growing up in families that are not able to properly support their children, or limited information and access to networks that can help with a job search (Blanchard 2006; Lindvall 2010). In 2010, the European Centre for the Development of Vocational Training estimated the jobs lost in Europe due to the crisis to be as high as ten million, and predicted that the labour markets will not recover until 2020 (Cedefop 2010). This is a whole generation lost without any responsibility, with social effects and costs that go way beyond individual harm.

The labour market does not have enough jobs for all and the starting chances are highly unequally distributed. The most important bases on which later success on the labour market depends on are laid during childhood and adolescence, and it appears reasonable to assume that children and young people are not or are only to a very limited extent responsible for their upbringing and the education. This life-course and ecological perspective on unemployment views it as a combination of actual and forerun choices and actions embedded in social circumstances that are beyond the individuals' control, giving good reasons to view unemployment as a structural rather than an individual failure.

Another portion of the unemployed are simply not able to compete

on the modern and performance-oriented labour market because they are chronically ill or otherwise challenged, because they have duties of care or because they are deemed too young or too old (Cornwell et al. 2009; Wu and Eamon 2011). The negative consequences of unemployment and the shared conviction that paid work and labour are one of the most important things in life are highly motivating even for people that have little chance on the labour market; only a very small group of people can be called voluntarily unemployed (Chadi 2010). It would also be short-sighted to assume that most of those who have stopped searching for a job are voluntarily unemployed. This is in most cases rather a coping mechanism to deal with the ongoing experience of physical, mental and social harm during unemployment and some people have simply given up on themselves.

The evidence – which is only a small portion of the social empirical and theoretical research on the prevalence and causes of unemployment – refutes the conclusion that unemployment is the result of a voluntary decision or an individual's failure to find a job. It cannot, therefore, be assumed that in a morally coherent sense it is deserved to be unemployed or to encounter its negative consequences such as poverty, social exclusion and ill-health (Schweiger 2013a). These effects are the consequence of the current social, political and economic order. It is unjust to be unemployed for reasons over which one has no real influence and to suffer. The individualization of unemployment and poverty are mere cover-ups.

However, do these considerations that under today's social, economic and political conditions most people are simply not responsible for their unemployment also refute the second argument I brought forward that unemployment could be the necessary consequence of meritocracy? This assertion of unemployment as the negative but still justified result of a fair competition for social esteem is more difficult to examine. I will discuss here the relationship of social esteem and universal respect to sketch the answer that paid work is an important prerequisite of social esteem in a working society and that this social basis has to be provided to all members of society. It is necessary under the idea of meritocracy that everyone has actual access to paid work if he or she wants to. This would certainly demand radical changes in how paid work is organized, whether it be that the state secures this paid work and labour, or whether this task is delegated to the private sector. I will argue

that such a strong right to work also does not undermine the idea of a meritocracy in which everyone should get the job one deserves and in which social esteem should be distributed based on one's efforts and achievements.

The whole idea of a meritocracy is that people get what they deserve based on merit and that only a few exceptions should be made to this principle. According to the tripartite of recognition these exceptions concern legal equality and respect, and also personal relationships. I will not discuss the latter here because I do not see any relevant tensions between the social esteem gained through work and being loved for whom one is, but such tension does exist between social esteem and having certain rights. Every human being is entitled to respect as a form of recognition, but what is in dispute is the content of this respect, and which different areas of life should be regulated by laws and which not. There is no easy answer to these questions, but there are good arguments to include certain social rights that guarantee provision with basic goods and services. With these goods and services a decent living is possible even if one is not able or willing to increase one's living standards by any means. Honneth understands this balancing between social rights and the "achievement principle" as the historic development of the welfare state.

But it was also precisely this principle of equal legal treatment that could be mobilized in countless social struggles and debates, especially by the working class, to establish social rights. Thus, the recognition sphere of the achievement principle was in a certain way contained by the social-welfare state by making a minimum of social esteem and economic welfare independent of actual achievement and transforming them into individual rights claims. (Honneth 2003, 149)

Such a welfare provision, which is often criticized by defenders of certain versions of liberalism, is also not in contrast to meritocracy but rather one of its necessary conditions. This has a lot to do with the idea of desert (Olsaretti 2004), which only makes sense based on two assumptions. Desert demands that everyone has an equal chance to participate or compete for the goods in question. This means that equality of opportunity is necessary for meritocracy. Furthermore, it is necessary that the measures are the same for all. This is the fairness condition of meritocracy. It would be unfair, and undermine the idea of desert, if A were to receive X for Y but B Z for the same Y. There is a principle of

equality built into the principle of desert. The “achievement principle” is rather based on social rights and does not suspend them, although there is a necessary tension between those forms of recognition. If someone is in a good position to experience social esteem for his or her achievements, which allows him or her to be independent of protection from social rights, for example because of a high income and high social status, then this person has a recognition-based interest to opt against such a welfare provision altogether, because this would increase his or her position and therefore his or her social esteem in relation to those who are dependent on those welfare rights. So, even if, from a recognition-theoretical perspective that takes into account the society as a whole, meritocracy has to be off-set by the protection provided by social rights, equality of opportunity and the fair distribution of social esteem, the individuals or groups that compete do not have such motivation. This theoretical assumption also allows for in-depth empirical social research into distributional conflicts as struggles for recognition, in which certain groups have good reasons to opt against welfare while others have good reasons to opt for it. This is also reflected in the actual formation of capitalistic welfare states, where some tend more towards the “achievement principle” from which those who benefit are already better off – this can be called the Matthew effect (Wade 2004) – whilst others tend to provide more inclusive support and also to interfere with market results (Heath 2011).

The question now is whether or not paid work and labour fall under the concept of universal respect or under the “achievement principle”. I will argue that there are good reasons to say that access to paid work should be interpreted as a form of universal respect. My main argument is that it is a prerequisite for a meritocracy to make it possible for everyone to work and to earn their achievements. Another argument refers to the idea of community and contribution, saying that everyone has a right to contribute according to his or her talents. One central aspect is that all members of a society have equal access to paid work and labour, and that they can actually compete for jobs and positions and within jobs for social esteem. This implies a strong understanding of equality in the social conditions that govern access to paid work, especially in education, upbringing, social background, birthplace, networks or advantages in information. In a meritocratic society everyone gets what he or she deserves based on merit, but the starting chances have to be levelled.

Hence, such a society has to ensure that everyone has access to the relevant social contexts and practices and that the competition for jobs, position and other benefits is fair.

Furthermore, as I have argued, social esteem is just one form of recognition and it cannot, therefore, rule all possible social contexts and guide the distribution of all relevant goods and benefits. The “achievement principle” has to be offset by a strong understanding of social equality, and, as Honneth puts it, the market has to be tamed by the welfare state. On the one hand this is necessary to secure a decent living for those who cannot or are not willing to take care of themselves. This basic provision is protected by social rights. On the other hand, it is necessary to secure a fair competition on the market itself. Only if the pre-market social contexts are shaped by social equality it is possible to think of the market as an adequate distributor of social esteem. A third form of regulation is also necessary, and that concerns certain biases within the market to undervalue certain forms of work and therefore to undermine the social esteem that the people doing these jobs would deserve. These distortions of the market are not simple market failures but rather built into its orientation towards private profit, which necessarily undervalues social goods. The state has to produce and provide these public goods and therefore must intervene in the job market as an agent that employs different standards of desert than private agents. A fourth form of intervention is the regulation of how social esteem is distributed within the market and also the outcomes of this distribution by the state. Labour laws, social protection, regulations and taxation all are prerequisites of the distribution of social esteem according to the “achievement principle”.

However, even if all people in a society have more or less the same chances to compete for jobs and positions in the first place, which means that they all have the same chance to earn social esteem and to be esteemed for their achievements, still not everyone will get a job on the “free” labour market and for certain not everyone will get the job that he or she is aiming for or is qualified for. Jobs, especially good ones, i.e., those that come with high income, social status and power, or those which are meaningful and engaging, are scarce in current capitalism, and someone must do the “dirty” jobs too, i.e., underpaid jobs and those that are physically or mentally hard and dangerous. Currently, most of these precarious and undervalued jobs are done by women, migrants or people with little formal education (Honneth 2003). However, these jobs do not

vanish simply because the education system gets more equal or because discrimination based on gender, race or nationality stops. Even under such “ideal” circumstances – which will probably never be fully achieved under the current system – unemployment as well as precarious jobs will exist if the state does not intervene and provide a job for people who have no chance on the capitalistic job market, which will always produce lucky winners and many losers.

If modern societies are working societies, and if this is not only arbitrary but rather has an intrinsic worth and moral value, then it is a moral obligation to make paid work and labour accessible to everyone in order to distribute social esteem according to the “achievement principle”. In fact, a more inclusive welfare provision is needed and also a society in which equality of opportunity is more than a mere slogan behind which the sheer luck of having the right birthplace, and the power of cliques and money is hiding. If it is viewed to be of high moral value that certain goods are distributed based on desert for one’s efforts, talents and achievements, and that the sphere of paid work is the main medium of this distribution, then everyone should have access to it and the real opportunity to earn social esteem. This also does not undermine the idea of hiring by merit and that a job itself should be deserved. David Miller – whose tripartite theory of social justice resembles the three forms of recognition, although they derive from a different perspective (Honneth 2012) – follows the same route when he argues for the best candidates to deserve jobs and the connected rewards.

“To sum up, hiring by merit is the policy that in general brings about the closest correspondence between individuals’ contributions and their rewards. [...] Nepotism or discrimination is unfair because it predictably creates a state of affairs in which there is a discrepancy between deserts and income rewards. Moreover, the best-qualified candidate who is passed over can legitimately complain that she is the victim of an injustice through being prevented from earning rewards commensurate with her potential contribution.” (Miller 1999, 166)

Hiring by merit implies that the best candidate should get a certain job, but it does not imply that there should not be enough jobs for everyone. A commitment to eliminate involuntary unemployment would not undermine the idea that jobs should be deserved by merit and that only qualified persons should become doctors, teachers or plumbers, and that it would be unfair not to take the best candidate. The argument for

the existence of unemployment based on the function of social esteem can therefore be countered by the argument that it is not a necessary implication of social esteem. This conclusion allows us to take up Honneth's remarks about the consequences of unemployment again, but to reinforce them. It is not only because unemployment has such harsh and damaging consequences that it is morally wrong and unjust, but it is because there is no ground to justify these consequences and they are also not necessary to provide room for social esteem and to value meritocracy.

IV. Conclusions

There are important objections to the idea that the state can provide all its citizens with a decent job without negative economic and social consequences, and these have to be taken seriously. Such a situation would demand that either the state itself employ the unemployed, which would come with hefty costs, or that the state force private employers to do so. Both options would demand extensive administrative efforts and it is unclear what kind of jobs the unemployed would be offered in such a scenario. It is very likely that a job one only has because the state has provided it does not generate the same social esteem as a job one has earned in competition with others. These jobs might even be experienced as humiliating in themselves, and deteriorate into workfare programmes in which the unemployed are forced to do the jobs that no one else wants; it is also possible that the private sector would lower the wages of all employed or demand that they are subsidized by the state – scenarios that are already seen in practice. Without major shifts in the current order of recognition based on the capitalistic “achievement principle” this situation would most likely lead to a division between the “good” jobs for which one still has to compete and which are highly esteemed, and the “bad” jobs provided by the state – for those “losers” who need them. The problem of unemployment would be solved only superficially and most likely at least some of the social and psychological problems caused by it would remain. The divide would no longer be between paid work and labour and unemployment but rather between good work and bad work, or, as it would probably be referred to, “real” work and “state” work. Such a division – which would restrict the experience of social esteem and admiration for those “real” jobs – is also coherent with today's interpretation of the “achievement principle” that favours market success

as the only relevant measure.

These objections are not easily to be dismissed, and they can lead us to revise the strong conclusion about the right to work that I have drawn above, in order to target a more realistic solution for the problem of unemployment. As it is unlikely that political forces are strong enough to radically change today's capitalism and its division and organization of paid work and unemployment it seems favourable to aim for gradual improvements to help the unemployed right now. Unemployment is still a moral wrongness and injustice with severe and harmful consequences that have to be alleviated, and which will exist as long as access to paid work is restricted by market mechanisms, but the priority of social and political change should be to make unemployment more decent and to change the superstructure that frames it as an individual failure. The flawed discourse that uses social esteem and the "achievement principle" to justify unemployment and other inequalities such as poverty and precarization has to be criticized and countered (Schweiger 2013b). Only then can the recognition approach make sure that it does not, involuntarily, support oppressive social stratification and policies. Two more points should be considered in this regard: the development of the "achievement principle" and the role of the unemployed as the possible agents of change.

First, it is unclear how the "achievement principle" will develop itself. As many critics have pointed out, today's understanding and interpretation is to legitimize and esteem only certain forms of achievements. This capitalistic and market-oriented interpretation is more or less hegemonic in modern societies, although it is broken and in flux. Certain developments over the past years have at least opened up spaces for other interpretations of the "achievement principle", like the rise of the importance of self-realization outside the job, the demands of functioning work-life balances or the ideal of individualism without egoism (Beck and Beck-Gernsheim 2002; Hartmann and Honneth 2006; Honneth 2004). All these developments are certainly not free of their own distortions and paradoxes, and are also accompanied by new forms of alienation and oppression, but they show the possibility of changes in the second-order structure of capitalism from which the ideas of the "achievement principle" and the working society unfold.

It is therefore possible that the progressive core of the "achievement principle" and the moral core of social esteem can be mobilized to break-

up their one-sided interpretation that focuses on paid work and labour, leading to a more inclusive understanding of work. This could furthermore shift the main focus from monetary success to the social value of work, and thus trigger an expansion in the number of those who work in these occupations. There is a great demand for such employment in care, health, education and culture. So, there is a possibility that future developments may lead to a different allocation of social esteem that is still based on desert and the “achievement principle” but that provides a different setting for what today is understood as unemployment, namely the inability to find a decent job on the free market. This is inherent in the dialectic of the three forms of recognition, that each social context and sphere can be shaped more by respect or more by social esteem, and also the inner dialectic within each of these forms. As I pointed out earlier, the recognition approach cannot once and for all determine the content of each form of recognition, but rather leaves this open to social interpretation, which is only measured if it points in the direction of a more socially just society in which everyone has proper conditions to experience each form of recognition, or if it points in a direction in which the experience of recognition is only protected for a few while others have to live with misrecognition. Today it seems as if one particular distorted interpretation of social esteem is widespread, and serves as a justification to dismantle social rights and to intensify social inequality across all different contexts and goods – but this is not the necessary content of the “achievement principle”.

“For each of the three recognition spheres is distinguished by normative principles which provide their own internal standards of what counts as ‘just’ or ‘unjust.’ In my view, the only way forward here is the idea, outlined above, that each principle of recognition has a specific surplus of validity whose normative significance is expressed by the constant struggle over its appropriate application and interpretation. Within each sphere, it is always possible to set a moral dialectic of the general and the particular in motion: claims are made for a particular perspective (need, life-situation, contribution) that has not yet found appropriate consideration by appeal to a general recognition principle (love, law, achievement). In order to be up to the task of critique, the theory of justice outlined here can wield the recognition principles’ surplus validity against the facticity of their social interpretation.” (Honneth 2003, 186)

The second point concerns the agents of the “achievement principle” – those who are the winners and those who are the losers of today’s distinction between “good” paid work and “bad” unemployment. The

recognition approach wants to stand on the side of social movements towards a more inclusive society and support those legitimate struggles for recognition. However, it cannot prescribe social justice and it also cannot plan it in the academic ivory tower. Today's unemployed are a very heterogenic group and it seems therefore unlikely that they will organize and struggle united for changes in their situation. They have no union, they have no public support, they have no voice and no say in their administration. In contrast, the fission between the employed and the unemployed is getting deeper and deeper and this prevents much needed solidarity and united action. But without such struggles the hegemony of the capitalistic interpretation of the "achievement principle" will prevail and the moral core of social esteem will be undermined.

V. Bibliography

- Anderson, Bridget (2010), "Migration, Immigration Controls and the Fashioning of Precarious Workers." *Work, Employment & Society* 24 (2) (June 25): 300–317. doi:10.1177/0950017010362141.
- Beck, Ulrich, and Elisabeth Beck-Gernsheim (2002), *Individualization institutionalized individualism and its social and political consequences*. London / Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Blanchard, Olivier (2006), "European Unemployment: The Evolution of Facts and Ideas." *Economic Policy* 21 (45) (January): 5–59. doi:10.1111/j.1468-0327.2006.00153.x.
- Cedefop (2010), *Skills Supply and Demand in Europe: Medium-term Forecast up to 2020*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities. http://www.cedefop.europa.eu/EN/Files/3052_en.pdf.
- Chadi, Adrian (2010), "How to Distinguish Voluntary from Involuntary Unemployment: On the Relationship Between the Willingness to Work and Unemployment-Induced Unhappiness." *Kyklos* 63 (3) (July 14): 317–329. doi:10.1111/j.1467-6435.2010.00476.x.
- Cornwell, Katy, Catherine Forbes, Brett Inder, and Graham Meadows (2009), "Mental Illness and Its Effects on Labour Market Outcomes." *The Journal of Mental Health Policy and Economics* 12 (3) (September): 107–118.
- Dejours, Christophe, and Jean-Philippe Deranty (2010), "The Centrality of Work." *Critical Horizons* 11 (2) (December 17): 167–180. doi:10.1558/crit.v11i2.167.

- Hagan, John, and Ronit Dinovitzer (1999), "Collateral Consequences of Imprisonment for Children, Communities, and Prisoners." *Crime and Justice* 26: 121–162.
- Hartmann, Martin, and Axel Honneth (2006), "Paradoxes of Capitalism." *Constellations* 13 (1) (March): 41–58. doi:10.1111/j.1351-0487.2006.00439.x.
- Heath, Joseph. 2011. "Three Normative Models of the Welfare State." *Public Reason* 3 (2): 13–43.
- Honneth, Axel (1996), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- (2003), "Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser." In *Redistribution or Recognition?: a Political-philosophical Exchange*, by Nancy Fraser and Axel Honneth, 110–197. London / New York, NY: Verso.
- (2004), "Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization." *European Journal of Social Theory* 7 (4) (November 1): 463–478. doi:10.1177/1368431004046703.
- (2007), "The Social Dynamics of Disrespect. On the Location of Critical Theory Today." In *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, 63–79. Cambridge / Malden, MA: Polity Press.
- (2010), "Work and Recognition: A Redefinition." In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F Zurn, 223–239. Lanham, MD: Lexington Books.
- (2012), "Philosophy as Social Research: David Miller's Theory of Justice." In *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge / Malden, MA: Polity Press.
- Jahoda, Marie, Paul F. Lazarsfeld, and Hans Zeisel (1972), *Marienthal: the sociography of an unemployed community*. London: Tavistock.
- Kohli, Martin (2007), "The Institutionalization of the Life Course: Looking Back to Look Ahead." *Research in Human Development* 4 (3-4) (November 14): 253–271. doi:10.1080/15427600701663122.
- Lindvall, Johannes (2010), *Mass Unemployment and the State*. Oxford / New York, NY: Oxford University Press.
- McKee-Ryan, Frances, Zhaoli Song, Connie R. Wanberg, and Angelo J. Kinicki (2005), "Psychological and Physical Well-Being During Unemployment: A Meta-Analytic Study." *Journal of Applied Psychology* 90 (1): 53–76. doi:10.1037/0021-9010.90.1.53.

- Miller, David (1999), *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Olsaretti, Serena (2004), *Liberty, desert and the market: a philosophical study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paul, Karsten I., and Bernad Batinic (2009), "The Need for Work: Jahoda's Latent Functions of Employment in a Representative Sample of the German Population." *Journal of Organizational Behavior* 31 (1) (June 16): 45–64. doi:10.1002/job.622.
- Paul, Karsten I., and Klaus Moser (2009), "Unemployment Impairs Mental Health: Meta-analyses." *Journal of Vocational Behavior* 74 (3) (June): 264–282. doi:10.1016/j.jvb.2009.01.001.
- Peters, John (2012), "Neoliberal Convergence in North America and Western Europe: Fiscal Austerity, Privatization, and Public Sector Reform." *Review of International Political Economy* 19 (2) (May): 208–235. doi:10.1080/09692290.2011.552783.
- Petersen, Anders (2004), "Work and Recognition: Reviewing New Forms of Pathological Developments." *Acta Sociologica* 47 (4) (December 1): 338–350. doi:10.1177/0001699304048667.
- Petherbridge, Danielle, ed. (2011), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*. Social and Critical Theory. Leiden: Brill Academic Publisher.
- Pilapil, Renante (2011), "Psychologization of Injustice? On Axel Honneth's Theory of Recognitive Justice." *Ethical Perspectives* 18 (1): 79–106.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2010), "Can the Goals of the Frankfurt School Be Achieved by a Theory of Recognition?" In *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F Zurn, 257–283. Lanham, MD: Lexington Books.
- Schnittker, Jason, and Andrea John (2007), "Enduring Stigma: The Long-Term Effects of Incarceration on Health." *Journal of Health and Social Behavior* 48 (2) (June 1): 115–130. doi:10.1177/002214650704800202.
- Schweiger, Gottfried (2013a), "Recognition and Social Exclusion. A recognition-theoretical Exploration of Poverty in Europe." *Ethical Perspectives* 20 (4): 529–554. doi: 10.2143/EP.20.4.3.3005349
- (2013b), "Poverty in the Modern Working Society." *Critique. Journal of Socialist Theory* 41 (4), 505–519. doi: 10.1080/03017605.2013.876818

- Smith, Nicholas H. (2012), "Introduction: A Recognition-Theoretical Research Programme for the Social Sciences." In *Recognition theory as social research: investigating the dynamics of social conflict*, ed. Shane O'Neill and Nicholas H Smith, 1–18. Basingstoke / New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Smith, Nicholas H., and Jean-Philippe Deranty (2012), "Work and the Politics of Misrecognition." *Res Publica* 18 (1) (February 14): 53–64. doi:10.1007/s11158-012-9185-3.
- Voswinkel, Stephan (2012), "Admiration without appreciation? The paradoxes of recognition of doubly subjectivised work." In *New philosophies of labour: work and the social bond*, ed. Nicholas H Smith and Jean-Philippe Deranty, 273–299. Leiden: Brill.
- Wade, Robert Hunter (2004) "On the Causes of Increasing World Poverty and Inequality, or Why the Matthew Effect Prevails." *New Political Economy* 9 (2) (June): 163–188. doi:10.1080/1356346042000218050.
- Wanberg, Connie R. (2012), "The Individual Experience of Unemployment." *Annual Review of Psychology* 63 (January 10): 369–396. doi:10.1146/annurev-psych-120710-100500.
- Wu, Chi-Fang, and Mary Keegan Eamon (2011), "Patterns and Correlates of Involuntary Unemployment and Underemployment in Single-mother Families." *Children and Youth Services Review* 33 (6) (June): 820–828. doi:10.1016/j.childyouth.2010.12.003.

La crítica de la mediación hegeliana en el segundo volumen de *Enten-Eller* (*O lo uno o lo otro*) de Søren Kierkegaard. ¿Una crítica social?

**The Criticism of Hegelian Mediation in Kierkegaard's Second
Volume of *Enter-Eller* (*Either/Or*). A Social Critique?**

EDUARDO ASSALONE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
eduardoassalone@yahoo.com.ar

Resumen: En el presente trabajo se aborda la crítica a la doctrina hegeliana de la mediación (*Vermittlung*) que Kierkegaard desarrolla en el segundo volumen de *Enten-Eller* (*O lo uno o lo otro*). El trabajo comienza con un análisis del tipo de oposición que Kierkegaard no está dispuesto a relativizar por vía del recurso a la mediación dialéctica. Para ello se aplican los aportes realizados por Shannon Nason para la comprensión de los opuestos relativos en Hegel y en Kierkegaard. Luego se señala el lugar que le confiere este último filósofo al concepto de mediación en su posición propia, a saber, dentro de la “esfera del pensamiento”. Posteriormente se aborda la crítica de Theodor W. Adorno al intento kierkegaardiano de desarrollar una “dialéctica sin mediación”. En el último apartado se evalúa, en conjunto, la crítica y limitación del concepto de mediación realizadas por Kierkegaard, así como las objeciones elevadas por Adorno contra las mismas. Asimismo, se presentan algunas reflexiones sobre la crítica de la mediación por parte de Kierkegaard y del joven Marx como expresión de una crítica social que permanece implícita en el primero y se muestra explícitamente en el segundo.

Palabras clave: Kierkegaard, *Enten-Eller*, Mediación, Hegel, Marx, Adorno.

Abstract: In the present paper we address the criticism of the Hegelian doctrine of mediation (*Vermittlung*) developed by Kierkegaard in the second volume of the book *Enten-Eller (Either/Or)*. First we analyze the kind of opposition that Kierkegaard is not willing to relativize through the use of the dialectical mediation. For that purpose the contributions made by Shannon Nason to the understanding of relative opposites in Hegel and in Kierkegaard are applied. Next we indicate the place where the concept of mediation is located in Kierkegaard's approach, namely, within the "sphere of thought". Afterwards we approach Theodor W. Adorno's criticism of the Kierkegaardian attempt to develop a "dialectics without mediation". In the last section we approach both the criticism and the limitation of the concept of mediation made by Kierkegaard as well as the objections raised by Adorno against them. We also present some reflections on the criticism of mediation made by Kierkegaard and the young Marx as an expression of social critique which remains implicit in the former and that is explicit in the latter.

Keywords: Kierkegaard, *Enten-Eller*, Mediation, Hegel, Marx, Adorno.

Recibido: 4/10/2013

Aprobado: 17/12/13

Introducción

Merold Westphal ha señalado que, “[e]n un paralelo bastante llamativo, tanto Marx como Kierkegaard sentaron las bases de sus críticas a Hegel en sus disertaciones de 1841,¹ pero ninguno de ellos encontró su voz verdaderamente anti-hegeliana hasta los escritos de 1843” (Westphal 1998, 121, nota 5). Como indica Karsten Harries, el libro de Kierkegaard *Enten-Eller* (en español, *O lo uno o lo otro*)² –publicado en Copenhague en Febrero de 1843 bajo el pseudónimo de “Victor Eremita”, y que se trata de la primera de las obras de Kierkegaard firmadas con pseudónimos–, fue escrito en su gran mayoría en los cinco meses que el autor pasó en Berlín en su primer viaje a esta ciudad en Octubre de 1841 (Harries 2010, 1). Este curioso paralelo entre las primeras obras de Kierkegaard y de Marx adquiere mayor relieve toda vez que observamos en ellas otra coincidencia fundamental: la presencia de unas de las primeras críticas al concepto de mediación (*Vermittlung*) en la filosofía de Hegel, claro que ambas con puntos de partida y objetivos diferentes. Si la crítica a la mediación es, en el joven Marx, una denuncia contra la legitimación de determinadas instancias políticas y sociales por sí mismas ilegítimas, en Kierkegaard estará vinculada a la defensa de las auténticas alternativas en el campo ético contra una filosofía, como la hegeliana, que –a su entender– disuelve en última instancia toda oposición por vía de la mediación dialéctica. No obstante, como también señala Westphal, “[s]i distinguimos la crítica de Kierkegaard [a Hegel] de la de Marx sobre la base de que ellas surgen de preocupaciones religiosas y político-económicas, respectivamente, será necesario recordar que Marx se preocupa de manera importante por la religión, mientras que los escritos de Kierkegaard contienen una crítica social radical” (Westphal 1998, 123, nota 17).³ Es oportuno traer a colación aquí la afirmación de Warren Breckman –que podría ser considerada una importante observación metodológica para el estudio de la filosofía post-hegeliana en general–, acerca de que en la década de 1830, pero también en la década

1 Westphal se refiere a la *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, de Marx, y a *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates), de Kierkegaard.

2 Esta construcción es traducida en alemán por “Entweder-Oder”; en inglés, “Either-Or”. Correspondería a la disyunción latina “aut-aut”, que expresa exclusividad: los disyuntos no pueden ser ambos verdaderos (o ambos falsos) al mismo tiempo.

3 Véase: (Westphal 1998, 121, nota 2), donde este autor califica a Kierkegaard de “critical social theorist”. Véase también a este respecto: (Westphal 1991).

posterior, los temas religiosos, políticos y sociales constituían una unidad o una constelación temática (Breckman 1999, 8). La crítica social y la reflexión teológica de dicha época no deben ser vistas, entonces, como tareas opuestas sino, muy por el contrario, como diferentes medios para alcanzar un mismo objetivo: la liberación del hombre respecto de un estado de cosas evaluado como injusto.

En el presente trabajo abordaremos la crítica a la mediación hegeliana que Kierkegaard desarrolla en *Enten-Eller*, especialmente en el segundo volumen, el que contiene las cartas de “B” (un personaje de quien sabemos que es juez y que su nombre es Wilhelm) a “A”, el personaje que representa el punto de vista estético frente a la vida (sus papeles componen el primer volumen de la obra). Aquí tenemos ya una primera disyunción exclusiva, un “o bien... o bien...”: o bien adoptamos una actitud estética ante la vida, o bien adoptamos una actitud ética. Los puntos de vista de A y de B son dos opciones existenciales mutuamente irreductibles e incompatibles. Sin embargo, vemos en *Enten-Eller II* una preminencia de lo ético sobre lo estético. El campo moral y sus elecciones “de vida o muerte” parecen representar una condición superior en comparación con una vida “puramente estética”. Por ello Kierkegaard tiene que convencer primero al esteta de que es necesario elegir y, una vez hecho esto, tiene luego que persuadirlo de elegir una vida ética en detrimento de una existencia estética. Como sintetiza Karsten Harries, en *Enten-Eller* “[u]na ética de la elección parece ocupar el lugar de una ética de la satisfacción” (Harries 2010, 142). La elección es propiamente lo ético; no sería correcto entonces afirmar que el esteta A *elige* adoptar un punto de vista estético. Como sostiene B: “En definitiva, el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego” (Kierkegaard 2007 [en adelante, *Enten-Eller II*], 156 [163]).⁴

En suma, la fórmula “o bien... o bien...”, indica para Kierkegaard el momento de la elección como momento constitutivo del punto de vista ético. Desde este punto de vista, la elección no es irrelevante, señala el carácter irreconciliable, no “mediable”, de los elementos contradictorios: elegir X no significa en última instancia elegir no-X y viceversa. Si justamente la mediación es lo que permite pasar de un contradictorio a

4 Entre corchetes se indica el número de página correspondiente a la edición original: (Kierkegaard 1997).

otro y así hacia su superación dialéctica,⁵ las contradicciones no parecen ser verdaderas contradicciones, pues admiten un punto en el que los elementos en contradicción, como las paralelas, finalmente se tocan. Frente a esta concepción, Kierkegaard sostiene que, al menos en la esfera moral, el principio de (no) contradicción sigue en pie.

En lo que sigue analizaremos en primer lugar cuál es el tipo de oposición que el filósofo danés no estaría dispuesto a relativizar por vía del recurso a la mediación dialéctica. Para ello nos valdremos de los valiosos análisis realizados por Shannon Nason. Luego señalaremos el lugar que le confiere Kierkegaard a este concepto en su posición propia, a saber, la “esfera del pensamiento”, para posteriormente abordar la crítica de Theodor W. Adorno al intento kierkegaardiano de desarrollar una “dialéctica sin mediación”. En el último apartado evaluaremos, en conjunto, la crítica y limitación del concepto de mediación realizadas por Kierkegaard, así como las objeciones elevadas por Adorno contra las mismas. Asimismo, presentamos algunas reflexiones sobre la crítica de la mediación por parte de Kierkegaard y de Marx como expresión de una crítica social que, mientras permanece implícita en el primero, se muestra explícitamente en el segundo.

I. Opuestos relativos

En principio se vuelve relevante definir hasta qué punto es la filosofía de Hegel la destinataria de la defensa de las auténticas alternativas y de las elecciones radicales en el campo moral, tal como Kierkegaard las desarrolla en el segundo volumen de *Enten-Eller*. Se ha pensado, no sin fundamentos, que la mencionada defensa apunta directamente a la concepción hegeliana de la oposición lógica. De hecho, en la *Lógica de la Enciclopedia*, Hegel sostiene que:

El principio de tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y, haciéndolo, incurre en ella. Si “A” tiene que ser “+ A” y “- A”, se ha expresado ya el tercero: se ha expresado la “A” que *no* es “+” *ni* “-” y que es *también igualmente* “+ A” y “- A”.
Si + W significa 6 millas en dirección Oeste y -W 6 millas en dirección Este, y

5 Véase, por ejemplo, esa suerte de definición de “*Vermittlung*” que Hegel ofrece en el parágrafo 12 de la *Enciclopedia*: “Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo solo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta” (*Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist*) (Hegel 1986, §12, 56. Traducción utilizada: Hegel 2000, 114).

después se suprime el + y el - quedan 6 millas de camino o espacio, lo que ya eran con y sin la oposición (Hegel 1986, § 119, 244).⁶

En el segundo agregado del mismo parágrafo 119, se añade:

En lugar de hablar según el principio de tercero excluido (el cual es el principio del entendimiento abstracto), sería mejor decir: todo está en oposición [*alles ist entgegengesetzt*]. No hay de hecho nada, ya sea en el cielo o sobre la tierra, ya sea en el mundo espiritual o en el natural, que presente un tan abstracto *O bien-o bien* [*Entweder-Oder*] como el que afirma el entendimiento. (...) En general lo que mueve al mundo es la contradicción [*Widerspruch*], y es ridículo decir que la contradicción no pueda ser pensada. Lo correcto en esta afirmación es únicamente que no es posible detenerse en la contradicción y que ella se supera a sí misma. Pero la contradicción superada no es la identidad abstracta, pues esta es solo un lado de la contraposición [*Gegensatzes*]. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción [*der als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung*] es la *razón de ser* [o el fundamento, *Grund*], la cual contiene en sí tanto la identidad como la diferencia en tanto superadas y reducidas a meros momentos ideales (Hegel 1986, § 119, *Zusatz 2*).⁷

En la obra de Hegel el concepto de mediación permite explicar el tránsito y la identificación de los términos considerados contradictorios. La mediación es ese proceso dialéctico por el cual conceptos contradictorios, los “extremos”, llegan a identificarse o a “concluirse” uno en otro, por acción de un “término medio” no exterior con respecto a la relación de contradicción. Así, por ejemplo, la singularidad y la universalidad, considerados opuestos absolutos –ya que cada uno puede definirse por la negación del otro– acaban identificándose gracias a la mediación de la particularidad. Porque lo particular se encuentra en una relación inmediata para Hegel tanto con respecto a lo singular como a lo universal, puede ejercer entre ellos una mediación, es decir, establecer un vínculo mediato que supere su oposición. En su *Ciencia de la Lógica*, Hegel sostiene que “[l]a singularidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo singular no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato singular, sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad” (Hegel 2003, 355).⁸ Pero que lo particular sea término medio no quiere decir que represente una tercera cosa interpuesta exteriormente. El término medio es parte de la relación conflictiva entre

6 Traducción utilizada: (Hegel 2000, 217).

7 La traducción es del autor.

8 Traducción utilizada: (Hegel 1993, 361).

los extremos y es por ello que puede mediarlos y superar su conflicto. La particularidad es lo que tienen en común tanto lo singular como lo universal. En virtud de esto en común, puede establecer entre ellos una identificación que, aunque reconozca sus diferencias, también logra superarlas (*aufhebt*) en una instancia más elevada. Volviendo al ejemplo que ofrece Hegel en su *Enciclopedia*, “+A” y “- A” tienen en común “A”, y en virtud de esta identidad común pueden decirse que la oposición entre ellos es relativa: “+A” es en algún punto lo mismo que “- A”. Pero esta identificación solo puede efectuarse gracias al proceso de mediación por el cual un elemento común a los extremos, inmanente y no externo a la relación, produce esa conclusión. No se trata de una igualdad abstracta y vacía, $A = A$, sino de una identidad concreta, llena de contenido, que solo se alcanza por medio de un proceso de mediación, de negación de esa inmediatez en la que los términos contradictorios aparecían trabados en una relación de oposición absoluta, sin perspectivas de superación alguna. Para Hegel, este es el punto de vista del entendimiento. En cambio para la razón “todo está en oposición”, la realidad misma es contradictoria, y ello no significa una claudicación del pensamiento sino, todo lo contrario, una invitación a continuar pensando a partir y más allá de la contradicción, en busca de su posible superación.

Shannon Nason entiende que en el último fragmento de la *Enciclopedia* que citamos, Hegel se estaría comprometiendo con una visión relativa de los opuestos (Nason 2012, 26). Para demostrarlo, cita precisamente las primeras líneas del último pasaje que citamos más arriba, e inmediatamente agrega:

La tesis de Hegel afirma que no existen los “o bien... o bien” [*either/ors*]. Con ello parece sugerir que, de todos los opuestos, ninguno está realmente relacionado con el otro como contradictorio, “o bien como positivo o bien como negativo”. Frecuentemente, la tesis de Hegel es descrita como un apoyo a un “tanto lo uno como lo otro” [*both-and*] frente a un “o lo uno o lo otro” [*either-or*].

Hegel sostiene que *toda* propiedad lógica y ontológica *solo* tiene opuestos relativos. (...) La propiedad de ser caliente es el opuesto relativo de la propiedad de ser frío, o la propiedad de ser algo en particular es el opuesto relativo de la propiedad de no ser nada en absoluto. Estas propiedades son opuestos relativos, en lugar de ser absolutamente diferentes, porque para que uno sea tiene que ser también el otro. No son, estrictamente hablando, tampoco contrarios. Los contrarios son opuestos que no se dicen de la misma cosa al

mismo tiempo (*loc. cit.*).

Ahora bien, según Nason, “[l]a tesis que Kierkegaard cree que es falsa no es [la que afirma] que no existen opuestos relativos, sino que *solo* existen opuestos relativos o que la oposición relativa es la única clase relevante de oposición” (*idem*, 27). Se trata entonces de defender, contra Hegel, la realidad de un tipo de oposición no relativa, una oposición absoluta, una verdadera alternativa, un “o bien... o bien...”. En síntesis, Nason afirma:

Los opuestos relativos pueden ser mediados, pero lo que él [i. e., Kierkegaard] denomina “contrastes absolutos” [*absolute contrasts*] no pueden serlo, y este tema es una preocupación principal para aquellos que reflexionan significativamente sobre su acción. Sobre el tópico de la mediación, entonces, Kierkegaard niega lo siguiente:

(1) No hay contradictorios absolutos;

(2) Hay *únicamente* opuestos relativos; o que los opuestos relativos son la única clase relevante de oposición.

Él, sin embargo, acuerda con el hegelianismo en que

(3) Todos los opuestos relativos pueden ser mediados.

Kierkegaard acepta (3) porque acepta algo como esto:

(2') Hay opuestos relativos (*idem*, 31).

Dicho de otra manera, Kierkegaard no niega que existan opuestos relativos, pero esto no le lleva a admitir, al parecer con Hegel y los hegelianos, que *solo* existan opuestos relativos o, dicho de otra manera, que toda oposición sea relativa. Si bien hay mediación para cualquier opuesto relativo, no la hay cuando nos enfrentamos a “contrastes absolutos”, esto es, otra forma –muy relevante en términos prácticos– de oposición. Para esta clase de oposición no existiría mediación.⁹

9 Es necesario aclarar aquí que la crítica kierkegaardiana a la mediación no implica una consecuente defensa de la inmediatez. La “ironía” propugnada por Kierkegaard significa, de acuerdo con Andrew Cross, una verdadera ruptura con lo inmediato (Cross 1998, 136). Cross destaca los diferentes usos que posee el término “inmediatez” en la obra del filósofo danés, todos ellos vinculados por la noción de algo que está dado directamente y sin mediación [*unmediated*]: 1) la inmediatez del propio cuerpo y sus características, la identidad determinada socialmente, etc.; 2) una persona está en una relación inmediata con *x* si esa persona carece del desapego [*detachment*] con respecto a *x* que viene de reflexionar críticamente sobre ello y sobre su relación con ello; 3) vivir una vida de inmediatez significa “tomar la vida tal como se presenta, tomar la propia vida como una clase de acontecimiento [*happening*] en el que uno se encuentra, cuya naturaleza está determinada por diferentes condiciones que son además irreflexivamente aceptadas simplemente como ‘la manera como son las cosas’” (*loc. cit.*). En relación con esta polisemia de la inmediatez, la ironía representa un distanciamiento

II. La esfera del pensamiento como lugar de la mediación

Como veremos inmediatamente, Kierkegaard no realiza una objeción de la mediación en sí misma. Lo que cuestiona es su aplicación a todas las esferas de la existencia: a la ética y a la religión, tanto como al pensamiento. No cree que lo erróneo de lo mediación se encuentre en el concepto de la misma tal como fuera desarrollado por la filosofía hegeliana. Lo equivocado radica en su pretendida aplicación al campo ético (y también al religioso). Contra la crítica de Hegel al principio aristotélico de tercero excluido, Kierkegaard por el contrario reivindica dicho principio. Junto con sus maestros Sibbern y Mynster (Stewart 2003, 192-194), tiene el propósito de rescatar los verdaderos conflictos éticos de la indiferencia a la que podría llevarlos la afirmación del carácter relativo de toda oposición, incluida la oposición ética. Un auténtico conflicto moral no permite mediación entre las alternativas porque, si así lo hiciera, perdería sentido: si en última instancia “hacer A” y “hacer no-A” son acciones identificables y no mutuamente incompatibles, entonces toda deliberación práctica pierde su razón de ser, a saber, determinar cuál es la acción correcta.

Sin embargo, esta limitación del alcance del concepto hegeliano de mediación, no significa su total rechazo. Al menos en la “esfera del pensamiento” la mediación hegeliana resulta un principio indiscutido. En la carta contenida en *Enten-Eller II* titulada “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, el juez Wilhelm, “B”, afirma:

La filosofía, sin embargo, se ha atenido a constatar que hay una mediación absoluta. Esto es algo de extrema importancia, naturalmente, pues renunciar a la mediación es renunciar a la especulación. Por otro lado, el hecho de que eso sea admitido es algo para preocuparse, pues si se admite la mediación, no hay ninguna elección absoluta, y si no la hay, no hay un “o... o...” absoluto. Ésa es la dificultad; pero yo creo que esta reside, por una parte, en confundir dos esferas, la del pensamiento y la de la libertad. Para el pensamiento, la contradicción no se sostiene, se resuelve en algo otro y, luego, en un unidad

respecto a ella: “Para Kierkegaard”, comenta Cross, “dejar de vivir semejante vida de inmediatez (en el tercer sentido) requiere que uno se disocie de, y considere como externo a uno mismo, la totalidad de la propia naturaleza inmediata o meramente dada. Y esta liberación [*disengagement*] radical respecto a lo que se había considerado hasta entonces como el propio yo [*self*] es el movimiento o la adopción de la ironía. (...) La ironía, escribe Kierkegaard, es el “despertar de la subjetividad” [*awakening of subjectivity*]; esto es, el despertar de la concepción de uno mismo como sujeto, algo separado de, e indeterminado por, una cierta entidad histórica inmediatamente dada” (*idem*, 137).

superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. (...) Las esferas de las que propiamente se ocupa la filosofía, las esferas que son propias del pensamiento, son la lógica, la naturaleza y la historia. Allí reina la necesidad, y por esto es válida la mediación (*Enten-Eller II*, 162 [169]).

Solo en la esfera del pensamiento, la cual incluye la lógica, la naturaleza y la historia, la mediación debe ser tomada como principio. Kierkegaard no se extiende demasiado en este punto, seguramente porque su objetivo principal en esta segunda parte de *Enten-Eller* consiste en destacar las características propias de lo ético, no del conocimiento. Por tanto, debe distinguir la esfera que rige la mediación de aquella donde impera la libertad. No obstante, podemos conjeturar que en el dominio del pensamiento la mediación es válida justamente porque allí todo es necesario, de acuerdo con Kierkegaard. Y donde todo es necesario, no hay ningún lugar para las disyunciones incómodas, para la deliberación sobre alternativas cuyas consecuencias se desconocen. Esto es comprensible en el caso de la lógica y de las ciencias de la naturaleza, puesto que en la primera encontramos únicamente relaciones entre conceptos y, por lo tanto, relaciones que se establecen de forma apriorística, necesaria. Por su parte, las ciencias que tienen como objeto la naturaleza buscan distinguir las leyes que determinan los fenómenos naturales. Estas, precisamente en tanto leyes, no admiten excepción, son por ello necesarias. Pero en el caso de la historia no parece suceder lo mismo, pues lo histórico siempre se encuentra relacionado con decisiones cuyas consecuencias son radicalmente imprevisibles, es decir, con decisiones basadas en la libertad y no en el puro determinismo. Kierkegaard considera que esta visión de la historia es incorrecta, “[p]ues la historia es algo más que el producto de la acción libre de individuos libres. El individuo actúa, pero esa acción forma parte del orden de cosas que sostiene la existencia entera. El que actúa no sabe realmente cuál será el resultado. Pero ese orden de cosas superior que, por así decirlo, asimila las libres acciones y las elabora en sus leyes eternas es la necesidad, y esa necesidad es el movimiento de la historia; de ahí que sea totalmente correcta la aplicación de la mediación por parte del filósofo, es decir, de la mediación relativa” (*Enten-Eller II*, 162-163 [170]). Desde el punto de vista del individuo particular que “hace” la historia sí encontramos disyuntivas radicales, porque este desconoce el resultado de su decisión y en ese sentido es libre. Allí no hay entonces mediación. Pero desde el punto de vista objetivo, el de la historia misma, de su curso necesario, la mediación

es un principio vigente y por ello el filósofo puede señalar mediaciones entre acontecimientos aparentemente –o relativamente– contradictorios (un orden opresivo y la revolución que lo ha abolido, por ejemplo).

Como veíamos en el apartado anterior, la mediación supone la relatividad de los opuestos; una “mediación absoluta”, por tanto, supone que toda oposición es, en última instancia, relativa, que toda contradicción puede ser disuelta en alguna instancia superior. Pero si ocurriera lo mismo en el caso de las auténticas alternativas éticas, ¿qué sentido tendrían la seriedad y la preocupación con la que comúnmente las enfrenta la conciencia moral? Incluso podríamos generalizar este interrogante a todo el campo de la filosofía práctica, por ejemplo en lo relativo a la experiencia política, ya que, ¿por qué un agente político (un individuo, un colectivo, una institución) habría de tomarse en serio las disyuntivas propias de la acción política, una acción en la que se ponen en juego los principios y también la reflexión sobre las posibles consecuencias que se derivan de la elección de un determinado curso de gestión en desmedro de otros? ¿En qué razones se sostendría esta preocupación que es típica de la experiencia política?

Nos encontramos antes dos alternativas igualmente arriesgadas: o bien asumimos la perspectiva de “la filosofía” (hegeliana) que afirma una mediación absoluta y, en consecuencia, asumimos el riesgo de no comprender cabalmente qué ocurre cuando nos encontramos ante un problema práctico auténtico; o bien “renunciamos a la mediación” y de esta manera nos exponemos a no comprender el pensamiento especulativo que ve en toda contradicción, inclusive la práctica, no un límite sino el desafío de pensar la superación (*Aufhebung*) de este límite.

Entre las esferas del pensamiento y de la libertad no existe mediación. Recordemos que la mediación es precisamente el principio fundante de la primera de las esferas. Entre ambas, entonces, hay únicamente un *salto*, un abismo. De ello no se infiere, sin embargo, que la única relación posible entre las esferas sea la contradicción o la mutua repugnancia. Cada una de ellas tiene su propio principio de determinación. En el primer caso, la mediación; en el segundo, la “exclusión”.¹⁰

10 Jon Stewart ve en este punto una compatibilidad entre la doctrina hegeliana de la mediación y la doctrina del juez Wilhelm respecto de la elección ética: “Para el Juez Wilhelm, la solución al problema yace en mantener separadas las dos esferas a fin de evitar la confusión acerca de la tensión entre la mediación y la elección absoluta. El pensamiento es el reino de la mediación, y la libertad, el de la

III. El intento fallido de un sistema sin mediación: la crítica de Adorno

“Paradoja”, “salto”, “diferencia absoluta”, son distintos términos a los que la filosofía kierkegaardiana tuvo que recurrir en su intento de construir un modelo alternativo de pensamiento frente al sistema hegeliano caracterizado, antes bien, por conceptos como mediación, *Aufhebung*, especulación y conciliación de opuestos. Ese intento es juzgado por Adorno como un proyecto fallido ya en su propósito, esto es, fundar una “dialéctica cualitativa” sin mediación. De acuerdo con esta crítica, Kierkegaard habría sucumbido al “sistematismo idealista” con su teoría de las esferas –la estética, la ética y la religiosa–.¹¹ Según Adorno, “las esferas son axiomáticamente puestas unas junto a otras, como las ideas platónicas. El procedimiento intelectual para apoderarse de ellas es el de la distinción; este constituye el concepto opuesto a toda ‘mediación’ dialéctica...” (Adorno 2006, 112). A falta de mediación, lo que existe entre las esferas es un “abismo de sentido”, superado únicamente por un “salto”: “En el plano topológico de las esferas, los saltos son huecos que ninguna ‘mediación’ llena” (*idem*, 124). Lo que sostiene Adorno es que, sin mediación y poniendo en su lugar el salto, la dialéctica misma dejar de ser dialéctica, porque el salto, como movimiento entre las esferas, no es inmanente a ellas sino que se muestra como un acto paradójico y trascendente (*idem*, 127).

Una “dialéctica cualitativa” desprovista de mediación deja de ser una verdadera dialéctica. Lo cual supone dar al concepto de mediación una importancia capital para cualquier filosofía que busque definirse como dialéctica, la filosofía kierkegaardiana incluida. En verdad, Adorno llega a acusar a Kierkegaard de no comprender cabalmente el concepto hegeliano de mediación que critica. Como hemos señalado, en Hegel la

contradicción... No puede haber mediación en el reino de la libertad ya que la naturaleza misma de la libertad es elegir entre alternativas. En la medida en que se tenga en mente la distinción entre estas dos esferas, el problema de la *Aufhebung* de la ley del tercero excluido desaparece. Este análisis demuestra la compatibilidad de la doctrina del Juez Wilhelm del absoluto o bien... o bien... [*either/or*] con la doctrina de Hegel de la mediación y la no contradicción. Con la distinción entre la esfera del pensamiento y la esfera de la libertad, ambas doctrinas tienen lo que les corresponde [*get their due*] sin contradecirse entre sí” (Stewart 2003, 202). Si acordamos con la lectura de Stewart, tendríamos un argumento en apoyo de su tesis principal: la influencia positiva de Hegel sobre Kierkegaard, véase: (*idem*, 32).

11 No podríamos desarrollar aquí esta teoría adecuadamente sin desviarnos de nuestros objetivos. Véase: (Adorno 2006, Cap. V).

mediación entre los conceptos no se produce por acción de un tercer concepto externo a los extremos; son estos mismos los que producen su propia mediación. Sin embargo, Kierkegaard interpretaba esa mediación como un “compromiso moderador”, ajeno a los términos contradictorios (*ídem*, 223). Esta incompreensión se origina en el intento kierkegaardiano de llevar a cabo una dialéctica sin mediación:

Pues, aunque Kierkegaard se considere un dialéctico y proceda de manera aparentemente dialéctica, falta al método con el que se ha comprometido, debido a que lo aplica sin mediación. Su individuo sale de la dialéctica y recae en la pura inmediatez. Kierkegaard no ve que el individuo no es de suyo, como no lo es cualquier otra categoría, un absoluto, sino que encierra en sí mismo, como momento necesario suyo, su contrario –aquel todo cuyo empleo sistemático censura en Hegel–. Pero, realmente, ese todo es la sociedad. Con la interiorización; con hacer que el individuo sea para sí mismo, sin transición a su otro porque él mismo es ya su otro, Hegel queda tan falseado como el sujeto que se obstina en la apariencia de su ser para sí, cuando siempre es a la vez un ser social (*loc. cit.*).

Según Adorno, Kierkegaard malentiende el concepto de mediación dialéctica porque la interpreta aristotélicamente como término medio, como un tercer término que se interpone entre los opuestos y que pretende superarlos “desde afuera”. Con esta impugnación de la mediación como forma de tránsito *inmanente*, de progreso, entre las esferas, lo que hace es anular la dialéctica misma en la exposición de su “sistema”. Ella no es la peor de las consecuencias; más lamentable aun es la reposición del individuo en su inmediatez, lo cual descuida el hecho de que toda individualidad se encuentra siempre-ya mediada por la totalidad social.¹² En resumidas cuentas, el abandono de la mediación como

12 Para esta cuestión de la mediación del individuo por la sociedad en la dialéctica adorniana, véase: (Adorno 1966, 171 y 184-185). Versión en español: (Adorno 2008, 164 y 176). Cf. el valioso comentario de Fredric Jameson: “El pensamiento dialéctico a menudo ha sido descrito como reflexividad, autoconciencia... (...) *Dialéctica negativa* nos ofrece otra manera de caracterizar el proceso dialéctico (ya purgado del idealismo hegeliano, al menos en lo que a Adorno se refiere). Se nos pide ahora (pero las imágenes son mías) pensar el otro lado, el afuera, la cara externa del concepto que, como la de la luna, nunca nos resulte directamente visible o accesible...” (Jameson 2010, 49). Un poco más adelante este autor completa la idea: “El sistema es justamente esa cara externa del concepto, ese afuera que mencionamos antes, por siempre inaccesible para nosotros” (*ídem*, 53). Esta exterioridad del pensamiento es “el sistema mismo en la forma de una racionalización así como... la totalidad en tanto un mecanismo socioeconómico de dominación y de explotación” (*ídem*, 57). La mediación del objeto, la heteronomía del sujeto radica en la dominación de lo otro del sujeto (o del concepto) respecto de este: el sistema social.

categoría explicativa de la dialéctica kierkegaardiana significa descuidar el aspecto social de la individualidad burguesa, su condición de efecto de la totalidad social capitalista.

Ahora bien, ¿es justa esta crítica? ¿No es excesivamente hegeliano el reproche de Adorno al abandono de la mediación como categoría explicativa de la relación entre las esferas kierkegaardianas? Recordemos que el filósofo danés no abjura totalmente de la mediación, sino que simplemente limita su alcance, su jurisdicción: su uso es válido dentro de la esfera del pensamiento, no de la libertad. No resulta consistente, por lo tanto, criticar como lo hace Adorno la mala comprensión de la mediación cuando Kierkegaard intenta pensar la relación entre las esferas, y no criticar al mismo tiempo el uso irrestricto de la mediación al interior de una esfera particular, la del pensamiento. Sería como afirmar que Kierkegaard comprende bien la mediación cuando la aplica sin restricción y que la comprende mal cuando limita su alcance.

Adorno objeta, al mismo tiempo, la recaída de Kierkegaard en una forma idealista de sistema y el carácter fallido de este. Critica a Kierkegaard, como Hegel lo haría, el no haber sido lo suficientemente sistemático en su intento, pero a la vez critica, esta vez como materialista, el que haya caído en la tentación típicamente idealista de construir un sistema autosuficiente para dar cuenta de la realidad total e incluso de su movimiento progresivo e inmanente. Por otra parte, Adorno parece ignorar las valiosas observaciones de Kierkegaard cuando, a través del juez Wilhelm, señala la necesidad, no ya lógica u ontológica sino *ética* –o, podríamos generalizar, la necesidad *práctica*– de las verdaderas alternativas para comprender los conflictos morales (y políticos). A menos que partamos de prerrequisitos hegelianos, no parece demasiado alto el precio de sacrificar la sistematicidad dialéctica si con ello logramos rescatar el carácter auténticamente conflictivo de la deliberación práctica. Este rescate es, a nuestro entender, uno de los elementos más valiosos de la crítica kierkegaardiana a la doctrina de la mediación de Hegel.

IV. Kierkegaard, Marx y la crítica de la mediación como crítica social

Una estrategia usual de parte de quienes impugnan las consecuencias prácticas que implica la afirmación de la necesidad lógica u ontológica de las mediaciones, es objetar, no ya el carácter en última instancia mediado de todo conocimiento, sino el hecho de extrapolar esta verdad a campos

diferentes al gnoseológico.¹³ La necesidad de la mediación sería entonces una verdad para la gnoseología pero no para la ética, la política o el derecho. Marx y Kierkegaard parecen recurrir a esta última estrategia argumentativa. De acuerdo con la lectura de István Mészáros, el problema para Marx se encuentra en la existencia de mediaciones reificadas, no en la mediación en sí misma; de allí la propuesta de una auto-mediación social como alternativa práctica (Mészáros 1970, 285-286).¹⁴ En Kierkegaard esto es más claro: hay dos esferas separadas por un abismo; la mediación y la necesidad pertenecen a la primera de ellas; la libertad, a la segunda. En la esfera del pensamiento (o del conocimiento) la mediación es absoluta y, en consecuencia, toda oposición es relativa; en la esfera de la libertad, en cambio, los opuestos son irreductibles uno al otro y, de esta manera, no hay lugar aquí para la mediación. Lo incorrecto, entonces, no reside en la mediación *qua* mediación –pues ella es el principio metodológico que rige la esfera del pensamiento– sino en una suerte de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de una transposición indebida que pretende extraer conclusiones similares (en este caso, la necesidad de las mediaciones) en contextos dispares: lo que vale para el conocimiento no necesariamente es válido para la moral.

Esta prudente limitación en la crítica a la mediación puede resultar algo decepcionante para quienes creemos que es necesario radicalizar la dialéctica, incluso radicalizar la dialéctica *negativa* de Adorno, en un sentido que profundice el potencial crítico de la negatividad dialéctica en la filosofía social. Creemos que se trata de una tarea fundamental para una filosofía atenta a la realidad social el extremar la sospecha hacia un concepto central del idealismo en general como es la mediación. En una época como la nuestra en la que se encuentran en crisis y en tela de juicio las mediaciones institucionales tradicionales de la sociedad moderna (desde los partidos políticos a los sindicatos, desde los poderes del Estado a los medios de comunicación), es indispensable para la teoría y para la práctica relevar esta situación y llevar hasta las últimas consecuencias los cuestionamientos al concepto mismo de mediación.

No obstante, pese al carácter insuficiente que observamos en la crítica de Kierkegaard a la doctrina hegeliana de la mediación, es meritorio de la posición del filósofo danés, pero también la de Marx, el que reconduzcan la cuestión de la mediación al ámbito de una problemática

13 Véase, por ejemplo, (Dotti 1983).

14 Sobre el tema de la crítica marxiana a la mediación véase: (Berry 1989).

eminentemente práctica. Es claro que la diferencia entre estos dos filósofos viene dada por la diversidad de intereses y de experiencias comprendidos en el concepto de “práctica”. En Marx la preocupación es evidentemente política y social. Todo lo cual se encuentra bastante alejado del horizonte de inquietudes del filósofo danés.

Por supuesto que esto último puede ser matizado. Ya vimos que Merold Westphal encuentra motivos para considerar a Kierkegaard un “teórico social crítico”. En este sentido, C. Stephen Evans ofrece una lectura de la crítica kierkegaardiana de la mediación que puede ser comprendida como una verdadera crítica social:

Mediación es un término kierkegaardiano para el tipo de perspectiva sobre la toma de decisiones que inspira la teoría económica moderna o lo que a veces se denomina la “teoría de la elección racional”. El tiempo, la energía y los recursos económicos son siempre finitos y la persona racional, en este tipo de modelo económico, distribuye adecuadamente estos recursos. La suposición que yace detrás de tal modelo es que existe una semejanza cualitativa entre los bienes que están siendo comparados, una suposición que se hace explícita cuando se asigna un valor monetario. (...) Es por esta razón que Climacus [el pseudónimo de Kierkegaard en el *Post Scriptum no científico y definitivo*] piensa que la mediación priva de dignidad a los seres humanos. Nuestro sentido de quiénes somos como individuos [*selves*] humanos requiere ciertos compromisos que no pueden ser intercambiados de esta manera, ciertas cosas que una persona simplemente no haría por ningún precio. Alguna de las cosas que valoramos son “perlas de gran valor” que simplemente son inconmensurables con otros bienes y no pueden ser incluidas en ningún tipo de cálculo que suponga una escala común de valores a partir de la cual deban ser ordenadas (Evans 2009, 126).¹⁵

Si la interpretación que realiza Evans es correcta, entonces la crítica kierkegaardiana a la mediación en el campo moral también podría extenderse –independientemente de las intenciones del filósofo– al campo social, como un aporte más a la crítica de la cosificación de las personas en la sociedad capitalista moderna, una crítica a la concepción de los sujetos en términos de objetos intercambiables en el mercado. El término medio, el que permite la equiparación, sería aquí el dinero, el equivalente universal (*allgemeines Äquivalent*) (Marx 1962, Bd. I, Buch 1, 1. Kapitel,

15 El texto de referencia para estas observaciones es el libro de 1846, *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”* (Kierkegaard 2010). Para la crítica kierkegaardiana de la mediación en este texto, véase: (*idem*, Cap. 4), donde la tesis a defender es la imposible mediación de la cristiandad con la especulación filosófica. El texto original es el siguiente: (Kierkegaard 1846).

C.3), el gran mediador de la sociedad capitalista. Como en el joven Marx de los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* de 1844, donde el dinero, que aparece como medio (*Mittel*), resulta ser “el verdadero *poder* y el único *fin*” (*die wahre Macht und der einzige Zweck*) (Marx 1968, 554), que define a los sujetos. La clave aquí es –independientemente de su posible conexión con la realidad económica– el concepto de enajenación. Como sostiene Karl Löwith:

[C]omo Hegel había mediatizado en esencias esas contradicciones existentes –la sociedad burguesa [o “civil”] con el Estado y el Estado con el cristianismo–, las decisiones de Marx y de Kierkegaard apuntan a destacar la diferencia y la contradicción, insitas precisamente en aquellas mediaciones. Marx se dirige contra la autoenajenación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard contra la enajenación, que para el cristiano es la cristiandad (Löwith 1969, 170).¹⁶

Más adelante agrega:

[E]l análisis económico de Marx y la psicología experimentadora de Kierkegaard coinciden tanto conceptual como históricamente, y constituyen una antítesis *única* frente a Hegel. Conciben *lo que es* como un mundo que está determinado por las mercancías y el dinero y como una existencia que se halla atravesada por la ironía y el “cultivo alternante” del aburrimiento. En un mundo del *trabajo* y de la *desesperación*, el “reino del espíritu” de la filosofía hegeliana se convierte en fantasma (Löwith 1969, 180-181; Löwith 2008, 215).

Marx y Kierkegaard tienen en común, en última instancia, “la misma adhesión a la total desavenencia entre lo terrenal y lo divino, que ya el joven Hegel mismo, al iniciarse el siglo XIX, había tomado como punto de partida para la reposición de lo Absoluto, concebido como la suprema reunión de lo desunido” (Löwith 1969, 181; Löwith 2008, 216).

Adorno también observa en la obra de Kierkegaard cierto reconocimiento de la miseria del capitalismo incipiente:

En su filosofía, al sujeto cognoscente le es ya su correlato objetivo tan poco alcanzable como en una sociedad poseída por el valor de cambio les son accesibles a los hombres las cosas en su “inmediatez”. Kierkegaard reconoció la miseria de la situación creada por el gran capitalismo en sus inicios. A ella se opone en nombre de la inmediatez perdida, que él quiere preservar en la subjetividad. No analiza ni la necesidad o la legitimidad de la cosificación, ni la posibilidad de su corrección. Pero aun siéndole los contextos sociales más ajenos que a cualquier otro pensador idealista, registró la relación entre la cosificación y la forma de mercancía en una comparación que ha de tomarse

16 Versión en español utilizada: (Löwith 2008, 203).

literalmente para hallarle una correspondencia en las teorías marxistas (Adorno 2006, 53).

Sin embargo, el reconocimiento de la miseria mundana no conduce a Kierkegaard a una crítica anticapitalista como la desarrollada por Marx, pues: “[e]l mundo exterior, que con todo deja algunas prerrogativas a la persona, es condenado en general como ‘mundo exterior’, pero no como mundo específicamente capitalista” (*idem*, 65). La salida de la cosificación se encuentra, en la lectura adorniana de Kierkegaard, en el cristianismo y en la “interioridad” (véase: *idem*, Caps. II y III). Esta interioridad es presentada por Adorno como la figura en la que se encuentran entrelazados el sujeto y el objeto, y que “es deducida, como sustancialidad del sujeto, directamente de la inconmensurabilidad con lo exterior” (*idem*, 40). Más adelante agrega: “Huyendo precisamente de la cosificación, Kierkegaard se retira a la ‘interioridad’. Pero en ella se comporta como si fuera aún hubiese aquella inmediatez cuyo sucedáneo es la interioridad” (*idem*, 67). Sin embargo, a pesar de sus desaciertos teóricos, el pensamiento del filósofo danés conserva su vigencia debido al “contenido de verdad” que el mismo encierra:

El mundo contra el que Kierkegaard esgrimía lo cristiano, el que simulaba haber realizado el cristianismo: ese mundo en el que, como él decía, el sujeto había desaparecido, era la sociedad del gran capitalismo, la que simultáneamente, y sin que ambos supieran nada uno de otro, Marx analizó. Contra el absoluto ser para otro del mundo de la mercancía se alza en la imaginación el absoluto ser para sí del individuo kierkegaardiano. En su forma invertida, este es expresión de la forma invertida de la totalidad. Por eso la crítica de Kierkegaard no está superada... (*idem*, 229-230).

Frente a un mismo escenario desalentador, el de la realidad capitalista de la sociedad industrial en ciernes, las respuestas de Marx y de Kierkegaard se dividen: mientras el primero convoca –primero en la undécima tesis sobre Feuerbach; luego en el *Manifiesto Comunista*– a transformar ese mundo hostil; el segundo propone una retirada a la interioridad del sujeto burgués atomizado, una mónada completamente desprovista de toda mediación con ese exterior ominoso. De esta manera, aunque es posible encontrar implícitos en la obra de Kierkegaard los elementos necesarios para una genuina crítica social e incluso valiosas observaciones acerca de la sociedad burguesa, esto no parece ser suficiente para considerar a su obra sin más como una crítica social. No debemos olvidar que en gran medida la defensa de lo ético en *Enten-eller*

intenta ser más una argumentación contra el punto de vista estético ante la vida que una fundamentación de la autonomía incondicional de lo ético. Sobre las disyuntivas éticas se alzan las paradojas de la fe. Quien tiene la última –aunque enigmática– palabra en el “sistema” kierkegaardiano es el verdadero cristianismo, el de las incomprensibles unidades de opuestos como la del Dios-Hombre; el de las unidades sin mediación y, por lo tanto, sin explicación racional (Cf. Taylor 2000, 130; Kierkegaard 1999, 53). Desde este punto de vista, más teológico que sociológico, toda crítica a la sociedad moderna se encuentra más próxima a una impugnación de los cambios suscitados por la Ilustración, que a una invitación a la transformación radical de un mundo todavía opresivo. Un mundo opresivo incluso, en parte por la imposición de los dogmas de la religión a individuos que, tras la Ilustración, ya no admiten otra autoridad que aquella fundada en la razón.

V. Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2008), *Dialéctica negativa*, en: *Obra completa*, vol. 6, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
- (2006), *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal.
- Berry, C.J. (1989), “Need and Egoism in Marx’s Early Writings”, en: Cowling, M. & Wilde, L. (eds.), *Approaches to Marx*, Milton Keynes, Open University.
- Breckman, Warren (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cross, Andrew (1998), “Neither either nor or: The perils of reflexive irony”, en: Hannay, Alastair & Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dotti, Jorge (1983), *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- Evans, C. Stephen (2009), *Kierkegaard. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Harries, Karsten (2010), *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Hegel, G.W.F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

- im Grundrisse 1830*, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, en: *Werke*, Band 8, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- (1993), *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Volumen 2, Buenos Aires, Ediciones Solar, 6ta. edición.
- (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000.
- (2003), *Wissenschaft der Logik II*, Erster Teil: Die objektive Logik, Zweites Buch, Zweiter Teil: Die subjektive Logik, en: *Werke*, Band 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 6. Aufl.
- Jameson, Fredric (2010), *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, trad. María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, Søren (1846), *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Af Johannes Climacus*. Udgiven af S. Kierkegaard, København.
- (1997), *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Anden Deel, de acuerdo con la edición: *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København.
- (2007), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid, Trotta.
- (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (1999), *Migajas filosóficas o poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid, Trotta.
- Löwith, Karl (1969), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, S. Fischer.
- (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Katz.
- Marx, Karl (1962), *Das Kapital*, en: *MEW*, Band 23, Berlin (DDR), Dietz Verlag.
- (1968), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en: *MEW*, Band 1, Berlin (DDR), Dietz Verlag.
- Mészáros, István (1970), *Marx’s Theory of Alienation*, London, Merlin Press.
- Nason, Shannon (2012), “Opposites, Contradictories, and Mediation in Kierkegaard’s Critique of Hegel”, en: *The Heythrop Journal*, LIII.
- Stewart, Jon (2003), *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*,

Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, Mark C. (2000), *Journeys to Selfhood. Hegel & Kierkegaard*, New York, Fordham University Press.

Westphal, Merold (1991), *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, University Park, The Pennsylvania State University Press.

——— (1998), “Kierkegaard and Hegel”, en: Hannay, Alastair & Marino, Gordon D. (eds.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reflexiones en torno a la concepción kantiana de la Ilustración

On Kant's Conception of Enlightenment

ILEANA PAOLA BEADE
Universidad Nacional de Rosario – CONICET
ileanabeade@yahoo.com.ar

Resumen: En este trabajo se examina la concepción kantiana de Ilustración, tal como aparece desarrollada en el escrito de 1784, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, atendiendo asimismo al concepto de *ilustración del pueblo* formulado en *La contienda de las Facultades* (1798), a la luz de un breve examen comparativo con la posición de otros autores ilustrados. A través de este análisis, no solo intentaremos dilucidar las premisas reformistas implícitas en el concepto kantiano de *ilustración*, sino que procuraremos asimismo destacar la función específica que el filósofo asigna a los intelectuales o *letrados* en el desarrollo del proyecto ilustrado.

Palabras clave: ilustración, publicidad, progreso, revolución, reformismo.

Abstract: The paper analyzes Kant's conception of *Enlightenment*, as it is presented in the 1784 essay *An answer to the question: What is Enlightenment?*, and considers the notion of *enlightenment of the people*, discussed by the philosopher in *The contest of the Faculties* (1798), by contrasting his position with that of other Enlightened authors. This analysis not only attempts to clarify the reformist premises implicit in Kant's concept of *Enlightenment* but also intends to explain the specific role that he assigns to intellectuals in the progress of the Enlightened project.

Key words: enlightenment, publicity, progress, revolution, reformism.

Recibido: 11/10/2013.

Aprobado: 17/12/2013.

Introducción

En este trabajo proponemos examinar una cuestión que ha recibido un extenso tratamiento por parte de la crítica especializada, a saber: cómo concibe Kant la *Ilustración*, cuáles son los medios a través de los cuales ha de promovérsela y, finalmente, qué efectos cabría esperar de ella, cuestiones que, como bien sabemos, dieron lugar a importantes debates durante el siglo XVIII, convocando a autores de muy diversas filiaciones políticas. El propósito principal de nuestro análisis será explicar ciertas tensiones que se presentan en la concepción kantiana de la *Ilustración*, a la luz de un contraste con la posición adoptada por otros pensadores ilustrados. A través de este análisis, podremos constatar que la doble tendencia, progresista y conservadora, expresada en la distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón, refleja una posición que no resulta excepcional entre los intelectuales de la época. El análisis de algunos breves pasajes pertenecientes a escritos de Ch. M. Wieland, A. Riem, J. B. Geich, J. B. Erhard, K. F. Von Moser, M. Mendelssohn, Ch. Garve, F. Schiller, C. Du Marsais y F. Cartaud de la Villate, permitirá reconstruir parcialmente el marco epocal en el que se inscriben las propuestas políticas kantianas, posibilitando una comprensión más profunda de los problemas e interrogantes a los que tales propuestas procuran dar respuesta.

En la primera sección, haremos referencia a las nociones centrales implicadas en la concepción kantiana de la *Ilustración*, tal como aparece formulada en el célebre escrito de 1784, *En respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*], e intentaremos aclarar los motivos subyacentes a la tensión que allí se presenta entre la reivindicación de la *libertad* y la exigencia de *orden*, a través de una breve referencia a los autores antes mencionados. En la segunda sección, examinaremos la noción kantiana de *ilustración del pueblo*, intentando situarla en el contexto de uno de los debates más relevantes que tuvieron lugar entre los autores ilustrados del siglo XVIII, a saber: la discusión acerca de si debe limitarse o no el avance de la *Ilustración*, atendiendo a las consecuencias que esta pudiese suscitar en lo concerniente a la estabilidad del orden político. También en este caso, observaremos que la posición cautelosa asumida por Kant ante las posibles consecuencias de la *Ilustración* –y su consiguiente reivindicación de una libertad de expresión, que ha de ser ejercida, sin embargo, dentro

de límites rigurosamente establecidos– no resulta excepcional. Observaremos, en efecto, que algunas de las dificultades y tensiones que se presentan en el desarrollo de las ideas políticas kantianas pueden comprenderse mejor cuando se las considera a la luz de las inquietudes compartidas por diversos autores de la época.

I. El concepto kantiano de ilustración: acerca de la articulación entre la reivindicación de la libertad y la exigencia del orden

En su conocido ensayo de 1784, Kant define a la *Ilustración* como la superación de una *minoría de edad en sentido intelectual*, originada en la falta de valor y decisión de los individuos para servirse de su propio entendimiento, sin apelar a la guía o a la tutela intelectual de otros¹. La exhortación caracterizada, por el filósofo, como el lema central de la Ilustración –*Sapere aude!*– ha de ser interpretada, en consecuencia, como una invitación a hacer uso de la propia razón, asumiendo una actitud autónoma y crítica (no solo en el ámbito del pensar, sino asimismo – cabría inferir– en el ámbito de la acción). Kant señala que, a fin de promover la Ilustración, se requiere, ante todo, de la libertad para hacer un *uso público* de la razón, *i.e.* aquel que alguien hace de ella en tanto se dirige, a través de escritos (y en cuanto *docto*) al público constituido por el mundo de los lectores. Sin embargo, el *uso privado* de la razón, aquel que es permitido al individuo en su ejercicio de un puesto civil o de una función pública que se le encomienda², ha de ser estrictamente limitado, sin que por ello resulte particularmente obstaculizado el avance de la Ilustración. Esto significa, básicamente, que solo en el marco del llamado *uso público* de la razón un individuo se hallará autorizado a *hablar en nombre propio*; mientras que, en el marco del *uso privado*, esto es, en tanto se desempeñe como miembro de cierta comunidad o institución a la que pertenece, ha de hablar, por el contrario, *en nombre de otro*, en el

1 Cf. Kant, I., *En respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?(WA)], Ak. VIII, 35. La paginación citada corresponde a la Edición Académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften*, Berlin: herasugegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1903ss. A esta edición aludimos, de aquí en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.

2 Cf. WA, Ak. VIII, 37. Diversos intérpretes han señalado que la noción kantiana de *uso privado de la razón* ha de ser interpretada en relación con cierta relación contractual en virtud de la cual los individuos particulares renuncian a hacer un libre uso de sus facultades en el ejercicio de ciertas funciones específicas, a fin de contribuir de tal modo al logro de metas o fines comunes. *Vid.* Schmidt 1989, 288; Cronin 2003, 59; Vos 2008, 760-763; Bartuschat 2009, 14.

sentido de que ha de sujetarse necesaria y voluntariamente a las normas, estatutos y preceptos que hacen posible el funcionamiento de dicha institución³. La obediencia incondicional resulta indispensable en este caso, pues en ciertos asuntos públicos, señala Kant, es necesario lograr cierta *unanidad artificial* entre los miembros de la comunidad, para lo cual ha de ser exigido su comportamiento meramente pasivo, de manera tal que aquéllos no interfieran con la realización de los fines públicos.

Kant considera que el éxito del proyecto ilustrado dependerá de la libertad que se conceda a los individuos para hacer un *uso público* de su razón, proyecto al que no considera consumado aún, sino en vías de realización. En tal sentido señala que su época no es una *época ilustrada*, sino una *época de Ilustración*⁴, e invoca como ejemplo de ello la cuestión religiosa, advirtiendo que aún debe hacerse mucho para que los hombres estén en condiciones de servirse de su propio entendimiento en materia de fe. Sin embargo, considera el autor que se perciben ya señales inequívocas del avance de la Ilustración, a través de las cuales podemos constatar que los obstáculos que aún se oponen a su progreso resultan cada vez menores: en efecto, en “la época de la ilustración o el siglo de Federico”, se ha concedido mayor libertad a los hombres para decidir por sí mismos acerca de los artículos de fe, e incluso se les ha permitido hacer públicas sus ideas en lo referente a las reformas necesarias en la legislación vigente⁵. Este *espíritu de libertad*, propio de una *época de*

3 Como ejemplos para aclarar en qué consistiría, propiamente, el *uso privado* de la razón, Kant se refiere al caso del oficial del ejército, quien debe obedecer a su superior, al ciudadano, que debe pagar sus impuestos, o al sacerdote en tanto se dirige a la comunidad eclesiástica. Respecto de este último ejemplo, señala que “el uso de su razón que un predicador comisionado a tal efecto hace ante su comunidad es meramente un uso privado; porque, por muy grande que sea ese auditorio siempre constituirá una reunión doméstica; y bajo este respecto él, en cuanto sacerdote, no es libre, ni tampoco le cabe serlo, al estar ejecutando un encargo ajeno. En cambio, como alguien docto que habla mediante sus escritos al público en general, es decir, al mundo, dicho sacerdote disfruta de una libertad ilimitada en el uso público de su razón, para servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona” (WA, Ak. VIII, 38). Citamos la versión española: Kant, I. (2004), *Qué es la Ilustración*, edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza.

4 Cf. WA, Ak. VIII, 40. Cabría afirmar que se trata de un proyecto siempre inconcluso, en razón de la distancia irreductible que parece mediar entre toda constitución política histórica en relación con la constitución *ideal* que le sirve de modelo o principio regulativo. A esta cuestión haremos mayor referencia en las páginas siguientes.

5 Cf. WA, Ak. VIII, 40-41. No todos los autores ilustrados coinciden, por cierto, en su diagnóstico acerca de cuáles serían los signos del avance de la Ilustración. Schiller, por ejemplo, reconoce tales signos en la difusión pública del

Ilustración, ha de ser equilibrado, sin embargo, con el respeto a las instituciones y a las leyes y, por consiguiente, con la más estricta obediencia ante los poderes públicos que las respaldan. De allí la paradójica exhortación invocada hacia el final del escrito de 1784: “Razonad cuando queráis y sobre todo cuando gustéis, ¡con tal de que obedezcáis!”⁶.

En otros textos Kant vincula asimismo el concepto de *ilustración* a la capacidad de los individuos de hacer un uso autónomo de su facultad racional. En *Qué significa orientarse en el pensamiento* [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786], advierte que por *ilustración* no debe entenderse una ampliación del conocimiento o de la mera erudición, sino, ante todo, la capacidad de un individuo de servirse de su propio entendimiento, y añade que tal capacidad requiere de un procedimiento en virtud del cual los juicios propios son contrastados con los juicios posibles de otros individuos, a fin de corroborar la validez y objetividad de aquéllos⁷. El recurso a una *razón humana universal* parece ser, pues, la *piedra de toque* que permite establecer el valor objetivo de nuestras afirmaciones, promoviendo asimismo el desarrollo de un razonamiento *autónomo*. Este no puede ser ejercido, pues, de manera aislada, sino que será plenamente desarrollado en la medida en que el sujeto intente recrear el punto de vista o perspectiva de otros individuos, o en la medida

conocimiento, a través de la cual se han diluido las fantasmagorías propias de las épocas pasadas, y destaca que en su época se han ampliado notablemente las posibilidades de acceso a la verdad (Schiller 2009, 108). Wieland, por su parte, destaca que los notables avances en la investigación y en la circulación de las nuevas ideas han disminuido los prejuicios y pensamientos absurdos, y a raíz de ello los individuos sienten una mayor vergüenza ante la propia ignorancia; otro signo inequívoco del avance de *las luces* estaría dado por las numerosas y violentas reacciones ante los nuevos sucesos: en efecto, los “amantes de las sombras” se encandilan y profieren ruidos estridentes ante la luz del sol, cuya presencia no puede ser ya subestimada ni gnorada (Wieland 2009, 49-50).

6 Cf. WA, Ak. VIII, 40-41.

7 “La ilustración no consiste, como muchos otros se figuran, en acumular conocimientos, sino que supone más bien un principio negativo en el uso de la propia capacidad cognoscitiva, pues con mucha frecuencia quien anda más holgado de saberes es el menos ilustrado en el uso de los mismos. Servirse de la propia razón no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal del uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume. Esta prueba puede aplicarla cualquiera consigo mismo; y con dicho examen verá desaparecer al momento la superstición y el fanatismo, aun cuando no posea ni de lejos los conocimientos que le permitirían rebatir ambos con argumentos objetivos (WDO, Ak. VIII, 146-147nota). Citamos la traducción castellana de este pasaje consignada en: Aramayo 2001a, 294.

en que confronte sus ideas con las ideas de otros, en el marco de un diálogo presencial.

La razón autónoma se verá favorecida, en síntesis, a través de la participación del individuo en lo que podríamos caracterizar, con Deligiorgi, como instancias de *deliberación pública*⁸. En el texto de 1786 Kant señala, en efecto, que pensar *en compañía de otros* no solo permite ejercer el derecho a expresar ante otros nuestras ideas, sino que permite ejercer incluso nuestro derecho a *pensar*:

A la libertad de pensar se opone, *en primer lugar*, la *coacción civil*. Es verdad que se dice que la libertad de *hablar*, o de *escribir*, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar [...] (WDO, Ak. VIII, 144).

Al carácter intrínsecamente *comunicativo* del pensamiento se refiere asimismo Kant en una serie de apuntes manuscritos redactados entre 1764 y 1775 (según la datación propuesta por Adickes):

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan solo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros (*Refl.* 2565, Ak. XVI, 419).

Puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue [...] la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo, el derecho de dar a conocer los propios juicios [...] como el motivo impulsor de las ciencias (*Refl.* 2564, Ak. XVI, 418-419)⁹.

8 La autora señala al respecto que “la autonomía racional requiere la capacidad de dar razones universalizables y públicas [...]. Desde la perspectiva kantiana, las demandas de universalidad y publicidad no pueden ser satisfechas por una persona que razona aislada de otros. Es por ello que solo en la comunicación con otros puede ser reconocida la fuerza de los requerimientos de la reflexión crítica, y puede ser evaluada su aplicación a casos particulares [...]. La autonomía racional no puede ser ejercitada, por consiguiente, por un pensador solitario” (Deligiorgi 2006, 143-144).

9 Citamos la traducción española de las reflexiones, publicadas en: Kant, I. (2000), *Lógica [Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800]*, *Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid,

La noción de *razón participativa* hace alusión a una interacción comunicativa de carácter equitativo, en tanto estrategia efectiva para alcanzar la objetividad del juicio e impulsar el progreso de las ciencias. Esta estrategia discursiva exige, desde luego, que cada individuo sea reconocido por los demás como un interlocutor competente:

La inclinación comunicativa de la razón [*die Mittheilende Neigung der Vernunft*] es equitativa solo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa [*theilnehmenden*]. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana [*im großen Rathe der Menschlichen Vernunft*] (*Refl.* 2566, Ak. XVI, 418-419)¹⁰.

A la luz de estas consideraciones, cabría afirmar que, si la Ilustración exige libertad en el *uso público de la razón*, el carácter *público* de dicho uso no se reduce a la exigencia de exponer *ante otros* las propias ideas, sino que requiere asimismo pensar *junto a otros*, a fin de superar la perspectiva individual y parcial del propio juicio, alcanzando así un razonamiento objetivo y, a la vez, autónomo¹¹. Si la *Ilustración* exige

Akal.

- 10 Si bien Kant no está exigiendo aquí una interacción concreta con otros individuos, cabría afirmar, sin embargo, que en el contexto de un diálogo presencial resultaría más sencillo satisfacer la exigencia de una *razón participativa*. En efecto, como partícipes de un diálogo real podríamos detectar nuestros errores y prejuicios a través de las réplicas y objeciones directamente formuladas por nuestros interlocutores. Por el contrario, en el marco del diálogo puramente ideal que tiene lugar entre un autor y sus posibles lectores, la contrastación de ideas se halla condicionada por la capacidad del autor de reconstruir las posibles perspectivas de otros individuos. En síntesis, si bien autores y lectores constituyen una *comunidad ideal de comunicación* en cuyo marco puede darse, ciertamente, una interacción equitativa entre aquellos que integran *el gran consejo de la razón humana* –o el *mundo de lectores* del que Kant nos habla en el texto acerca de la Ilustración–, tal vez en tanto miembros de una comunidad tal nos hallemos más propensos a desatender las opiniones u objeciones de otros, ya que nuestra reconstrucción mental de las mismas no puede ser, a fin de cuentas, sino una construcción puramente privada. El mismo carácter *participativo de la razón* aparece invocado en las reglas para evitar el error, consignadas tanto en la *Crítica del juicio* (cf. KU, Ak. V, 294) como en las *Lecciones de Lógica* (cf. Log, Ak. IX, 56). En ambos textos sugiere Kant que el procedimiento reflexivo en virtud del cual un individuo contrasta sus juicios con la posición de otros permite liberarse de los prejuicios y de la superstición es decir, permite superar prejuicios originados en perspectivas parciales, de carácter meramente subjetivo.
- 11 Señala La Rocca al respecto: “El principio de pensar por sí mismo, que se opone a “la dirección de otros” (que prometen con mucha confianza poder satisfacer este deseo de saber)” degenera en “egoísmo lógico” si el escepticismo crítico no se dirige (por decirlo así) contra sí mismo, contra “las condiciones subjetivas privadas del juicio”, que representan tal vez la forma más peligrosa de heteronomía, pues está ocultada por la apariencia de autonomía [...]. Así, pensar por sí mismo no ha de consistir en examinar y rechazar individualmente los contenidos confiados a la

renunciar a la tutela intelectual de otros individuos –a saber, de aquellos que se arrojan el papel de *tutores*¹²– esto no significa que ella impulse un razonamiento individualista, sino que parece requerir, por el contrario, la participación de los individuos en un diálogo racional y equitativo. Desde la perspectiva kantiana, la Ilustración podría ser definida, en consecuencia, como un cierto *modo de pensar*¹³, un modo de pensar autónomo y crítico, que aspira a la objetividad y desafía la autoridad del prejuicio, el fanatismo, la superstición y las sujeciones intelectuales de cualquier índole (sin ser por ello, sin embargo, un modo de pensar *individualista*)¹⁴. Este *modo de pensar* crítico y autónomo asume, desde luego, una insoslayable dimensión política: en efecto, el desarrollo autónomo de la propia razón no solo conduce al reconocimiento de los límites en cierto estado actual del conocimiento (promoviendo así el avance de la investigación científica), sino que contribuye asimismo al reconocimiento de los derechos inalienables del hombre y, con ello, a la toma de conciencia respecto de las imperfecciones en la constitución política vigente. En tal sentido, la *ilustración* entendida como un cierto *modo de pensar* (esencialmente crítico) se halla orientada al desarrollo de propuestas y estrategias que hagan posible el perfeccionamiento gradual de las instituciones jurídico-políticas. En todo caso, el aspecto clave en el análisis de la dimensión política del concepto kantiano de *ilustración* reside, a nuestro juicio, en la exhortación kantiana a promover cambios *graduales* en la constitución política. Desde la perspectiva asumida por Kant, los cambios políticos y sociales no han de ser impulsados a través de medios violentos (es decir, a través de una resistencia activa de los

tradición, sino que se puede desplegar en tanto que tal [...] si el camino que lleva a alcanzar un “punto de vista universal” pasa a través del acto de ponerse “en el punto de vista de los otros” (La Rocca 2006, 119).

12 Cf. WA, Ak. VIII, 35.

13 La *Ilustración* –afirma Kant en la tercera *Crítica*– es un *sencillo modo de pensar*, aquel en el cual el sujeto rehúsa a comportarse manera pasiva y asume el desafío de pensar por sí mismo y de actuar conforme a principios propios (cf. KU, Ak. V, 294). Sin embargo, señala Kant, no resulta igualmente sencillo promover entre los hombres este modo de pensar, ya que a menudo sucede que otros pretenden erigirse en tutores y prometan satisfacer toda curiosidad y anhelo de saber, obstaculizando así el ejercicio del pensamiento autónomo. Es por ello que resulta difícil para los individuos superar una minoría de edad que parece haber devenido una segunda naturaleza (WA, VIII, 36).

14 Al respecto señala La Rocca que *ilustración* no es para Kant un concepto meramente político o histórico-filosófico, sino una perspectiva que desempeña un rol importante en la comprensión crítica de la razón humana (La Rocca 2009: 100-101).

súbditos ante los poderes públicos constituidos)¹⁵, sino a través de una progresiva difusión de las nuevas ideas y una suerte de colaboración mutua entre intelectuales y gobernantes¹⁶. El proyecto ilustrado (liderado, en principio, por *los filósofos* o intelectuales, pero extensivo a los gobernantes y, a través de estos, al pueblo en su totalidad), ha de garantizar, precisamente, la factibilidad del cambio social; de allí la importancia decisiva del llamado *uso público* de la razón¹⁷.

Los conceptos que Kant vincula a la noción de *ilustración* – *autonomía, libertad, publicidad, reflexión, crítica, progreso, derechos humanos*– aparecen invocados, desde luego, en los escritos de importantes figuras de la Ilustración alemana. Un breve comentario acerca de algunos tópicos recurrentes en tales escritos permitirá arribar a una mejor comprensión de las tensiones presentes en la reflexión kantiana acerca de la *Ilustración*, en cuyo marco son reivindicadas la autonomía y la libertad en el uso de la razón y, a la vez, la exigencia de una obediencia incondicionada a los poderes instituidos¹⁸.

En primer lugar, podríamos señalar que diversos autores destacan, al igual que Kant, el vínculo entre *ilustración, autonomía y pensamiento propio* (Geich 2009, 82) y asocian *las luces* a la superación del error, la superstición y el fanatismo, exaltando el valor de la publicidad y la importancia la libre circulación de ideas y saberes (Schiller 2009, 108). Si bien autores como Wieland, Riem, Lessing y Schiller establecen un claro vínculo entre los conceptos de *ilustración y verdad*, interpretando en consecuencia a la Ilustración como un proceso esencialmente ligado con el conocimiento y la ciencia, la inspección racional y crítica de todo tipo de doctrinas constituye un aspecto igualmente esencial del proyecto ilustrado. De acuerdo con ello, la meta de tal proyecto no se reduciría, pues, a la ampliación del conocimiento humano, sino que exigiría el desarrollo de un cierto modo de ejercitar la razón, más específicamente: un modo crítico, capaz de liberar al hombre de las sujeciones intelectuales, políticas y religiosas que lo han sometido desde tiempos remotos.

15 Cf. Beade (en prensa).

16 Cf. ZeF, Ak. VIII, 369

17 A esta cuestión, fundamental para el tema que nos ocupa haremos mayor referencia en la sección siguiente.

18 Para un análisis pormenorizado de las razones doctrinales que subyacen a la distinción kantiana entre los usos *público y privado* de la razón, véase: González Fisac 2013, 191ss.

Con ello arribamos a la cuestión de la dimensión política de la Ilustración. Sus defensores suelen señalar que ella contribuye a la defensa de los derechos del hombre y, por tanto, a la superación del despotismo (Mendelssohn 2009, 11s.). Esta ineludible significación política del discurso iluminista impulsará el desarrollo de estrategias defensivas en respuesta a quienes identifican tal discurso como una de las causas inequívocas de los procesos revolucionarios que convulsionan a la Europa de la época. Será necesario mostrar, pues, especialmente ante los ojos de los gobernantes y príncipes, que no debe responsabilizarse a la Ilustración por los levantamientos populares, y que ella reafirma, por el contrario, los lazos entre súbditos y monarcas, constituyéndose, así, como una auténtica *benefactora del Estado* (Riem, 2009: 58-59), más aún: como el único remedio eficaz contra la revolución y la anarquía, procesos que, a fin de cuentas, serían el resultado natural e inevitable del despotismo (Geich 2009, 83).

Los ilustrados advierten, sin embargo, que debe hacerse un uso cauteloso y prudente de las nuevas ideas, a fin de que evitar que estas comprometan la autoridad de las leyes o de los poderes vigentes. En tal sentido señala Wieland que, si bien *la luz* nunca puede resultar perjudicial, el medio más conveniente para su difusión es la publicación de textos:

En todo caso quiero aconsejar, *ne quid Res publica detrimenti capiat* [“los cónsules deben cuidarse de que el Estado no sufra ningún perjuicio”, Cicerón, I Catilinaria], que se disponga de una limitación altamente inocente, a saber: [...] a todos ellos que no están llamados a enseñar en cátedras y púlpitos, no permitirles otro medio para la Ilustración arbitraria de la humanidad que la publicación de libros. Un loco que predique sandeces en una asamblea conventual puede producir daños en la sociedad burguesa. Un libro, por el contrario, sea cual sea su contenido, no puede hacer hoy en día ningún daño, pues, al margen del valor de lo que dice, pronto sería compensado, diez o cien veces, por otros” (Wieland 2009, 49).

No hace falta señalar hasta qué punto estas observaciones revelan la misma cautela asumida por Kant con respecto al derecho de libre de expresión, el cual, si bien es considerado por el filósofo como un derecho fundamental e inalienable del hombre¹⁹, ha de ser ejercido, sin embargo, dentro de límites estrictamente establecidos, tal como se pone de manifiesto a través de la célebre distinción entre el *uso público* y el *uso*

19 Cf. TP, Ak. VIII, 304.

privado de la razón²⁰. La libertad que ha de ser concedida a quienes ejercen su juicio crítico a través de escritos –esto es, a quienes manifiestan sus ideas ante el *público* constituido por *el mundo de los lectores*– promoverá un cambio gradual de las instituciones, ya que tales ideas no serán expuestas ante el *público en general*, sino ante un público *letrado*²¹ y, en particular, según veremos, ante los gobernantes, a quienes corresponderá, en todo caso, implementar las reformas necesarias en la constitución vigente²².

La difusión del saber y la superación progresiva del error, la superstición y el fanatismo requieren de un pleno ejercicio del libre pensamiento y de la libertad de expresión. Son muchos los autores que destacan, junto a Kant, la importancia decisiva de la *publicidad* para el éxito del proyecto ilustrado. La descripción que Garve ofrece de los *clubes de sabios*, esto es, de pequeñas asociaciones abocadas a una “comunicación real de saberes, en especial a través de la crítica mutua de las obras propias o de otros”, a las que el autor caracteriza, significativamente, como *sociedades de debate* (Garve 2009, 73-74), permite formarnos una idea acerca de algunas de las modalidades a través de las que se promueve el ejercicio *participativo* y *comunicativo* de la razón al que Kant se refiere en sus escritos. Erhard sostiene, por su parte, que quien descubra verdades importantes ha de someterlas ante el juicio público, para corroborar si otros también las consideran tales y, de ese modo, *ilustrar al pueblo* (Erhard 2009, 99). Con ello arribamos a una cuestión fundamental, a saber: la de la *ilustración del pueblo*, cuestión directamente vinculada con la discusión acerca de los medios apropiados para la promoción de *las luces*. En la sección siguiente, haremos referencia a las reflexiones que Kant propone acerca de esta cuestión, a fin de señalar los puntos de convergencia con otros exponentes de la tradición iluminista.

20 Cf. WA, Ak. VIII, 37.

21 Cabe señalar que Kant utiliza, en sus escritos, la noción de *público* en diversos sentidos, refiriéndose con ella ya a un *público* restringido (cual es aquel constituido por el *mundo de los lectores*, es decir, por los *doctos* o *letrados*), ya al *pueblo* en su totalidad. Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, véase: Clarke 1997, 53-73; Davis 1992, 170- 184.

22 Al respecto señala Von Moses, en el marco de una interesante descripción de los diversos tipos de escritos que circulan en la época, que “el público de un escritor [...] no es, ni mucho menos, todo el público” (Von Moses 2009, 103).

II. El concepto de ilustración del pueblo en *La contienda de las facultades*

En la segunda parte de *La contienda de las facultades*, titulada *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo avance hacia lo mejor*, Kant observa que “la ilustración del pueblo consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes con el Estado al que pertenece” (SF, Ak. VII, 89). Esa ilustración no ha de ser encomendada a los juristas, sino a los *filósofos*, también llamados *enciclopedistas* o *instructores* [*Aufklärer*] *del pueblo*, denominaciones que –advierte Kant– han cobrado incluso un sentido despectivo entre los detractores de la Ilustración, quienes temen que la actividad intelectual desarrollada por *los filósofos* pueda socavar la autoridad de los poderes públicos. Sin embargo, la voz de los ilustrados no se dirige “confidencialmente al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos) sino que se dirige respetuosamente al Estado, suplicándole que tenga en cuenta los derechos del pueblo; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad” (SF, Ak. VII, 89)²³. Kant asigna a los filósofos o intelectuales una función de mediación entre el pueblo y el gobierno: en efecto, aquéllos no se dirigen directamente al pueblo y sus reflexiones críticas no pueden comprometer, pues, la estabilidad del orden jurídico. En otras palabras: la actividad racional y crítica llevada a cabo por *los filósofos* no ha de ser considerada subversiva, sino que ha de ser reivindicada, por el contrario, como un instrumento indispensable para la promoción gradual de los cambios necesarios en toda constitución política²⁴.

Esta función de mediación asignada a los *letrados* aparece

23 En la primera parte de este mismo texto, titulada *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Kant hace numerosos comentarios acerca del desinterés del pueblo por discusiones teóricas académicas.

24 En un artículo titulado “Kant y la Ilustración”, Rodríguez Aramayo se refiere a la distinción kantiana entre el uso privado y el uso público de la razón como un “antídoto contra las revoluciones” (Aramayo 2001a, 298-299). Bajo las premisas reformistas que dan forma a sus propuestas políticas, Kant espera que el Estado prusiano avance hacia una constitución republicana, sin necesidad de repetir la dolorosa y violenta experiencia revolucionaria francesa (cf. Refl. 8044, Ak. XIX, 604). Como bien señala Rodríguez Aramayo, Kant confía en la libertad de expresión y, en particular, en la libertad de pluma, como instrumentos eficaces para promover las reformas necesarias a fin de evitar situaciones de opresión y penuria que pudiesen incitar al pueblo a la acción revolucionaria. En la medida en que promueve el progreso de las instituciones político-jurídicas, la *ilustración* no alienta el desorden social, sino, muy por el contrario, garantiza la paz y el orden.

claramente expresada en *El conflicto de las facultades* (SF)²⁵. Al igual que en el ensayo previo referido a la Ilustración, Kant reivindica en este escrito de 1798 la importancia de garantizar la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, libertades que han de ser ejercidas, sin embargo, dentro de límites estrictos, de manera tal que no socaven la autoridad del gobierno. En su descripción de la contienda entre las *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina) y la llamada *Facultad inferior* (Filosofía), Kant recurre a metáforas económicas, políticas y jurídicas, a través de las cuales procura destacar el sentido eminentemente político de la contienda en cuestión. Hacia el inicio del primer ensayo publicado bajo ese título general²⁶, Kant caracteriza a la Universidad como una estructura industrial o *fabril*, constituida por pequeñas *corporaciones* (i.e. las Facultades), abocadas al desarrollo de las diversas disciplinas científicas, según el principio de una “división del trabajo”²⁷ aplicado al ámbito intelectual. Al margen de la institución universitaria, hallamos *corporaciones independientes* [*freie Corporationen*], las llamadas *Academias o Sociedades científicas*, y más allá de estas, hay quienes se dedican a la investigación científica por fuera de toda adscripción institucional, permaneciendo así en una suerte de *estado de naturaleza del saber* [*Naturzustande der Gelehrsamkeit*]²⁸. Un caso particular está dado, además, por los llamados *negociantes* o *peritos* del saber [*Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit*], esto es, aquellos que habiendo cursado estudios universitarios, se desempeñan como funcionarios civiles o públicos, y deben responder así a los intereses del gobierno, quien les encomienda la difusión de ciertas doctrinas, que resultan indispensables para la preservación del orden civil. Estas metáforas sugieren una valoración jerárquica de las diversas formas en las que puede ser llevada a cabo la investigación científica, considerándose a la Universidad como una institución particularmente idónea para el desarrollo sistemático y articulado del conocimiento, en contraste con la situación de los *letrados independientes*, quienes llevan a

25 Bajo ese título general, Kant publica en 1798 tres escritos breves, el primero de los cuales se halla específicamente referido al conflicto entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Teología.

26 Este primer ensayo se titula *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Citamos la versión española: Kant, I. (1999), *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [*Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen*], traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta.

27 Cf. SF, Ak. VII, 17.

28 Cf. SF, Ak. VII, 18.

cabo sus indagaciones, privados de los beneficios que reporta la pertenencia a una institución capaz de garantizar las condiciones necesarias para el desarrollo óptimo de sus actividades.

En cuanto a la caracterización metafórica de los funcionarios públicos como *negociantes del saber*, se alude con ello al rol específico que aquéllos desempeñan en la contienda, a saber: una función de mediación entre el gobierno (que les encomienda la difusión pública de ciertas doctrinas, y el pueblo, ante el cual tales doctrinas son impartidas). Como resulta previsible, estos *servidores públicos* se hallan sujetos a la censura de sus respectivas Facultades, a través de las cuales el gobierno procura ganar influencia sobre el pueblo²⁹. En efecto, los poderes públicos reafirman su autoridad política a través de las doctrinas que las *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina) imparten públicamente. De allí que, “en cuanto órganos del gobierno (eclesiásticos, magistrados y médicos) ven sometido a la ley su influjo sobre el público en general y constituyen una clase especial de letrados que, lejos de ser libres para hacer un uso público de sus conocimientos, se halla bajo la censura de sus Facultades respectivas, ya que se dirigen directamente a pueblo...” (SF, Ak. VIII, 18).

Esta observación invita a considerar el rol específico que desempeña cada uno de los diversos actores involucrados en la contienda, a saber: las Facultades superiores, la Facultad inferior (Filosofía), el gobierno y, finalmente, el pueblo, constituyendo estos dos últimos actores indirectos, ya que –señala Kant– la disputa tiene lugar, propiamente, entre las Facultades, mas no entre estas y el gobierno³⁰. En cuanto a los miembros de las Facultades superiores, si bien han de atenerse a las prescripciones estatales en lo referido a las doctrinas que imparten ante el pueblo, en tanto *doctos* deben ser autorizados, sin embargo, a participar libremente de todo tipo de discusiones académicas:

Desde luego, las Facultades superiores no tienen que responder ante el gobierno sino de la instrucción que imparten públicamente a su *clientela*, ya que tal actividad incide en el público en cuanto sociedad *civil* y queda por ello bajo la sanción del gobierno [...]. Otra cosa muy distinta son las doctrinas y opiniones que las Facultades convienen entre sí bajo la denominación de teorías, pues ese intercambio tiene lugar entre otra clase de público, cual es el

29 “Al gobierno le interesa por encima de todo aquello que procura un fuerte y duradero influjo sobre el pueblo, y de esa índole son las materias de las Facultades superiores” (SF, Ak. VII, 19).

30 Cf. SF, Ak. VII, 29-30, 34.

conformado por la comunidad *académica* que se ocupa de bregar con las ciencias; el pueblo se resigna a no comprender nada de todo ello y el gobierno, por su parte, no considera conveniente entrometerse en las disputas académicas (SF, Ak. VII, 34).

Kant señala asimismo que los gobernantes no han de interferir con las indagaciones filosóficas desarrolladas por la *Facultad inferior*, la cual ha de ser completamente exenta de toda sujeción externa a fin de dar cumplimiento a sus objetivos esenciales:

[...] Hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad, que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...] la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan solo un *credo* libre) (SF, Ak. VII, 20).

[...] A la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan solo a la legislación de la razón y no a la del gobierno (SF, Ak. VII, 27-28)³¹.

Kant se refiere a la paradójica caracterización peyorativa de la Facultad de Filosofía como la *Facultad inferior*, señalando que el hecho de esta sea calificada de tal modo “pese a contar con el enorme privilegio de la libertad, halla su causa en la naturaleza del hombre; pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre” (SF, Ak. VII, 19-20). El filósofo concede, sin embargo, a las llamadas *Facultades superiores* la pretensión de subordinar a la Facultad de filosofía como *sierva* suya, siempre y cuando esta no sea “despedida” y “no le tapen la

31 En la *Crítica de la razón pura*, Kant establece una clara conexión entre la razón y la libertad o autonomía: “La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de esta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre solo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*” (A 738-739/B 766-767).

boca”; aunque no deja de preguntarse, con cierta ironía, si la *sierva* “precede a su graciosa señora portando la antorcha o va tras ella sujetándole la cola del manto” (SF, Ak. VII, 28). Si las Facultades superiores pretendieran *silenciar la voz de la razón*, comprometerían el avance del conocimiento y, con ello, el progreso de las instituciones jurídico-políticas³².

La formulación kantiana de los *principios formales* que deberían regular la contienda entre las Facultades, a fin de garantizar su legitimidad, recurre, una vez más, a sugestivas metáforas. El primer principio establece que

[...] Este conflicto no puede ni debe verse resuelto mediante un acuerdo amistoso (*amicabilis compositio*), sino que (como todo proceso) precisa del veredicto con fuerza legal de un juez (la razón); pues en caso contrario podría resolverse de un modo interesado, solapándose a golpe de elocuencia las causas de la contienda, proceder del todo contrario al espíritu de una Facultad filosófica, cuyo lema se cifra justamente en exponer públicamente la verdad (SF, Ak. VII, 33).

Kant alude aquí a la dimensión jurídica de la tarea crítica que resulta connatural a la razón filosófica³³. El conflicto entre las Facultades es, tal como aquí se lo caracteriza, una contienda jurídica, referida, en cuanto tal, no a cuestiones *de hecho* sino a una *cuestión de derecho*, es decir, una disputa que atañe a la legitimidad de discursos enfrentados. En cuanto contienda jurídica, requiere, pues, del *veredicto* de un juez competente, que no puede ser otro que la razón misma, ya que no hay autoridad alguna por encima de ella capaz de dirimir disputas teóricas o doctrinales, en lo que atañe en su veracidad. El segundo principio establece que:

32 A través de una elocuente metáfora, se indica que semejante contienda aniquilaría enteramente a la Facultad de Filosofía, “lo cual representa, sin duda, el medio más corto de zanjar una disputa, pero también acarrea (según la expresión de los médicos) un medio heroico que conlleva peligro de muerte” (SF, Ak. VII, 32).

33 Pievatolo señala que la actividad propia de la razón es esencialmente jurídica, siendo su tarea propia no la determinación o fundación de principios teóricos y prácticos, sino antes bien la legitimación de tales principios. La caracterización kantiana de la filosofía crítica como un *tribunal de la razón*, o el desarrollo de una de sus principales estrategias argumentales en términos de una *deducción trascendental* demuestra, según la autora, que las metáforas jurídicas a las que Kant apela de manera recurrente no han de ser interpretadas como un mero recurso retórico, sino que revelan la naturaleza propia de la facultad racional, tal como Kant la concibe. Cf. Pievatolo 1999, 311ss. *Vid* asimismo: Hindrichs 2009, 43ss.

Dicha querrela no puede cesar jamás y la Facultad de Filosofía es quien debe estar siempre en guardia a este respecto. Pues siempre se darán por parte del gobierno prescripciones estatutarias concernientes a la exposición pública de las doctrinas [...]. Sin embargo, todo precepto gubernamental, al provenir de hombres [...] no deja de hallarse expuesto al peligro del error o de los efectos contraproducentes [...]. Por ello la Facultad de Filosofía no puede dejar de blandir sus armas contra el peligro con que se ve amenazada la verdad, cuya custodia le ha sido encomendada, habida cuenta de que las Facultades superiores nunca renunciarán a su afán de de dominio (SF, Ak. VII, 33).

Este segundo principio formula una exigencia a la Facultad de Filosofía, a saber: que esta no abandone la contienda, siendo la exposición pública de la verdad no solo su meta esencial, sino además su responsabilidad indelegable.

Podemos afirmar, a partir de lo expuesto, que la contienda entre las Facultades será legítima solo en tanto cada uno de los actores involucrados (directa o indirectamente) desempeñe su rol propio y específico, sin interferir con la función asignada a los demás actores. En efecto, los miembros de las Facultades superiores no han de cuestionar las directivas gubernamentales en lo que atañe a las doctrinas públicamente impartidas³⁴. Por su parte, y tal como ha sido señalado, el gobierno no ha de interferir con las tareas encomendadas a las Facultades en general:

[...] Aún cuando sancione doctrinas, no es él mismo (el gobierno) quien las enseña [...]. Por consiguiente, no practica la enseñanza, sino que capitanea a quienes la ejercen [...]. Un gobierno que se ocupara de las doctrinas, así como de la ampliación o el perfeccionamiento de las ciencias, y cuyo más alto dignatario pretendiera hacerse pasar por sabio, se despojaría del respeto que le es debido y menoscabaría su estima, envileciéndose ante los ojos del pueblo [...] (SF, Ak.VII, 19).

Tampoco el pueblo ha de involucrarse las en discusiones doctrinales, “por cuanto este no comprende nada de todo ello en tanto que asunto de erudición, y solo quedaría sumido en un mar de dudas e

34 En tal sentido observa Kant que el teólogo bíblico no ha de saltar “como el hermano de Rómulo, por encima del muro de la fe eclesiástica, con lo cual se extravía por el campo abierto de su propio juicio y filosofía, en donde se expone a todos los peligros de anarquía” (SF, Ak. VII, 24). Las Facultades superiores han de “mostrarse particularmente cautelosas en este punto y no deben consentir un matrimonio desigual con la inferior, sino mantenerla tenuemente alejada de sí a una respetuosa distancia, a fin de que el examen de sus estatutos no se vea dañado por el libre razonar de esta última” (SF, Ak. VII, 23).

impertinentes cavilaciones; bien al contrario, más vale contar aquí con el amplio margen de confianza que el pueblo deposita en sus maestros” (SF, Ak. VII, 23-24)³⁵. Otro de los principios formales establecidos a fin de garantizar la legitimidad de la *contienda* indica expresamente que esta no ha de socavar la autoridad del gobierno³⁶; de allí que las discusiones académicas deban tener lugar al interior de la comunidad académica. Se invoca así, un vez más (aunque en un contexto diferente) la distinción entre los *usos público y privado de la razón* formulada en el escrito acerca de la Ilustración³⁷: si bien debe concederse a los intelectuales plena libertad para el desarrollo de sus investigaciones, es preciso, sin embargo, garantizar la obediencia y la recta observancia de las normas públicas vigentes ya que el orden social constituye, en última instancia, una condición *sine qua non* de todo progreso jurídico-político. Finalmente, un cuarto principio establece que el conflicto ha de continuar hasta que su meta sea alcanzada, meta que estaría dada, en términos generales, por el progreso de las instituciones jurídico-políticas³⁸ y la aproximación progresiva a una constitución *republicana*³⁹. Esta meta ha de ser promovida a través de la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, derechos que, según acabamos de señalar, han de ser ejercidos, sin embargo, dentro de límites estrictamente establecidos.

Esta breve reconstrucción de los principales puntos temáticos desarrollados en la primera parte de *La contienda de las Facultades* permite constatar que, incluso cuando tal conflicto no constituya una *guerra*⁴⁰, constituye, sin embargo, una *contienda política* en el sentido casi literal de la expresión. La caracterización metafórica de las *Facultades superiores* como el “ala derecha del parlamento de la ciencia”, en contraste con la elocuente descripción kantiana de la Facultad inferior como “el ala izquierda” o “partido opositor”, revela, en efecto, la

35 Más adelante señala Kant: “si son las Facultades, en tanto que centros de investigación, quienes se limitan a participarse mutuamente tales dudas, el pueblo no recibe prácticamente noticia alguna de todo ello, al darse por satisfecho con el reconocimiento de que semejantes sutilezas no son asunto suyo, y se siente vinculado tan solo con cuanto le hace saber los funcionarios comisionados por el gobierno a tal efecto” (SF, Ak. VII, 29).

36 Cf. SF, VII, 34.

37 Cf. WA, Ak. VIII, 37.

38 Cf. SF, VII, 35.

39 Para un análisis detallado de la concepción kantiana de republicanismo, vid. Bielefeldt 1997; Dreier 2005, 151-157; Bertomeu 2005, 231-256.

40 Cf. SF, Ak. VII, 35.

insoslayable significación política del conflicto en juego⁴¹. En el progreso de las instituciones jurídicas y políticas se cifra, en efecto, la meta última de la contienda, meta cuya realización exige, por cierto, que el gobierno tome en consideración los resultados de dichas indagaciones filosóficas, como *debería hacer*, atendiendo a su finalidad propia y específica. Así afirma Kant, en *Hacia la paz perpetua*:

No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblo soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir *propaganda* (ZeF, Ak. VIII, 369).

Si Kant enfatiza la importancia de circunscribir las discusiones doctrinales al interior de la comunidad académica, no es porque pretenda eludir las inevitables consecuencias políticas de tales discusiones, sino porque parece ser plenamente consciente de su relevancia política, y desea asegurar –especialmente ante los ojos del gobierno– que las mismas no provocarán disturbios sociales, sino que impulsarán cambios progresivos, a través de medios legales.

Kant asigna a los *letrados* o *filósofos* la tarea de una evaluación crítica y racional de todo tipo de doctrinas, no solo para beneficio de *la verdad y las ciencias*, sino, reiteramos, para beneficio del orden jurídico-político⁴². Este ejercicio crítico de la razón deberá promover la ilustración progresiva de los gobernantes, en quienes recaerá, a su vez, a responsabilidad de promover cambios graduales en la constitución política vigente, para beneficio de la sociedad en su conjunto. En tal sentido hemos señalado que la libertad en el *uso público* de la razón (concedida a los filósofos y a los *doctos* en general, a fin de que puedan llevar a cabo su tarea propia e indelegable) proporciona un “antídoto contra las revoluciones”, en tanto permite evitar conductas despóticas

41 Dicha caracterización pone en evidencia la esencial –aunque *indirecta*– significación política propia de la tarea crítica asignada a la razón. Afirmamos que la tarea crítica es *indirectamente* política por cuanto los intereses políticos no han de interferir en el procedimiento de inspección racional propio de la reflexión filosófica y, no obstante ello, las indagaciones filosóficas deben promover, en el largo plazo, innovaciones políticas y jurídicas, contribuyendo así al progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección.

42 Cf. Mittelstraß 2005, 39-60.

entre los gobernantes e impulsa, en los súbditos, una actitud de obediencia y respeto ante los poderes instituidos⁴³. Ahora bien, la libertad en el *uso público* de la razón contribuirá con la meta de la Ilustración en la medida en que sea ejercida “dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive...” (TP, Ak. VIII, 304). El respeto a las leyes, y al poder que las respalda, constituye, así, una condición fundamental para el ejercicio de la razón crítica, la cual, desde la perspectiva kantiana, no pretende desafiar al poder, sino, por el contrario, consolidarlo (estableciendo el principio del derecho como un principio limitativo de toda práctica política legítima, con lo cual se maximizan las posibilidades de una aproximación hacia una forma republicana de gobierno, fundada en los principios de la libertad y la igualdad⁴⁴). La libertad ha de ser equilibrada, en síntesis, con la más absoluta obediencia; pues solo de tal modo puede ser garantizada la continuidad del estado de derecho, que constituye la finalidad propia y principal del Estado. En este marco, la *ilustración del pueblo* es interpretada, en consecuencia, como un proceso que requiere de un desarrollo gradual, siendo una condición básica de aquella ilustración la propia ilustración de los gobernantes.

A la luz de estas consideraciones, podemos revisar la noción kantiana de una *ilustración del pueblo*:

La *ilustración del pueblo* consiste en la instrucción pública del mismo respecto a sus derechos y deberes para con el Estado al que pertenece. Ahora bien, como aquí solo se trata de derechos naturales derivados del más elemental sentido común, sus divulgadores e intérpretes no son los juristas designados oficialmente por el gobierno, sino aquellos otros que van por libre, o sea, los filósofos, quienes justamente por permitirse tal libertad son piedra de escándalo para el Estado y se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores (*Aufkärer*) del pueblo, por más que su voz no se dirija *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquél; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad (SF, Ak. VII, 89).

En estas observaciones se halla implícita la convicción de que la *instrucción pública*, lejos de atentar contra la estabilidad del orden civil, permite concientizar al pueblo respecto de la necesidad de las leyes y la exigencia de una obediencia incondicionada a los poderes instituidos.

43 Cf. *supra*, nota 24.

44 Cf. ZeF, Apéndice I, Ak. VIII, 370ss.

Esta convicción es compartida por muchos de los autores antes mencionados. Así subraya Riem, por ejemplo, que un Estado ilustrado contará con ciudadanos razonables y con leyes justas, promotoras de la nobleza y la felicidad del pueblo (Riem 2009, 55) y añade aún que la Ilustración reafirmará los lazos entre súbditos y monarcas, afianzando los deberes por ambos contraídos: ella “no ofenderá a sus majestades, sino que será consejera de los príncipes y benefactora del Estado” (Riem 2009, 59). Por su parte, Geich se hace eco de estas ideas al señalar que la Ilustración

[...] Infunde obediencia y respeto frente a los derechos de los gobernantes y los fundamenta. La Ilustración enseña a los hombres que sin las leyes burguesas no podrían conservar su vida con seguridad, como tampoco disfrutar de ella; que las más importantes partes de su felicidad: tranquilidad, posibilidad de negociar, satisfacciones sociales, abundancia de comestibles y de todo lo que hace falta para la formación de su espíritu y la educación de sus hijos se las deben al Estado, y que carecerían de todo ello, o que lo adquirirían de la forma más deficiente y penosa, si no se hubiera introducido una reglamentación social y regulado con ello las relaciones entre los gobernantes y súbditos. Por eso reconocen que las limitaciones de la libertad que tienen que nacer de toda regla racional –por lo tanto, también de las leyes del Estado– vienen exigidas inexorablemente por el bienestar general e individual, y con ello que todo hombre razonable debe aceptar voluntariamente estas limitaciones, así como todas las cargas que el Estado impone a los ciudadanos, porque, si no, no puede ser alcanzado el bien más decisivo y principal para toda la sociedad, el cual solo es posible mediante el cumplimiento exacto de las leyes del Estado (Geich 2009, 82-83).

Geich señala que no es la auténtica Ilustración, sino el *fantasma* de ella, el que ha desencadenado las penosas revoluciones que se expanden por Europa, y advierte que un pueblo ilustrado jamás se revelará contra su príncipe (Geich 2009, 85). Al negar toda conexión entre *la verdadera ilustración* y los procesos revolucionarios, estos autores apuestan, al igual que Kant, a un proceso en virtud del cual los hombres se aproximarán gradualmente al Estado ideal: “un gobierno puede y debe acercarse solo progresiva y continuamente a los ideales de una constitución perfecta del Estado y de la legislación” (Geich 2009, 88). “La verdadera Ilustración –concluye– está muy lejos de favorecer revoluciones violentas; es, por el contrario, el único camino por el que pueden ser evitadas con éxito” (Geich 2009, 90-91). El proceso de aproximación a una constitución política perfecta resulta, por lo demás, ilimitado, pues el hombre es

siempre perfectible, y no puede hallar un punto de reposo en su avance hacia el perfeccionamiento gradual de las instituciones políticas y sociales⁴⁵.

Mendelssohn señala, al igual que Geich, que la verdadera Ilustración debe avanzar al mismo paso que la cultura, para que sus fines no se malogren (Mendelssohn 2009, 15) y añade aún que ha de exigirse a los individuos diversos *grados de ilustración*, conforme a su situación social y profesional: mientras que la *ilustración del hombre* es un proyecto de alcance universal, la *ilustración del ciudadano* debe ser conforme a la posición social de cada individuo (Mendelssohn 2009, 13). La necesidad de esta distinción entre dos clases de *ilustración* estriba en que a menudo puede suscitarse un conflicto entre ambas, pues “ciertas verdades que son útiles al hombre como tal, pueden a veces ser dañinas para él como ciudadano” (Mendelssohn 2009, 14). Hay Estados en los que la Ilustración no puede extenderse a todas las capas sociales sin conducir a

45 Dado que para los ilustrados el hombre es un ser perfectible por naturaleza, cabría preguntar si acaso los modos de organización social y política no serán siempre ulteriormente perfectibles, de manera tal que no podamos alcanzar definitivamente la meta hacia la cual nos orientamos, concibiéndola así en términos utópicos. Hay quienes parecen sugerir que la *Ilustración* ha de ser entendida como un proceso inagotable, necesariamente inconcluso. Erhard señala, en tal sentido, que “la humanidad camina hacia su objetivo de modo implacable [...], sin existir un hombre que pueda decir: “Hasta aquí y no más adelante”” (Erhard 2009, 98), palabras que recuerdan las observaciones formuladas por Kant acerca de la constante aproximación del género humano a la *república ideal* platónica. En la *Crítica de la razón pura* (y en relación con la significación platónica invocada en su propia concepción del término *idea*), Kant señala que la idea de una república perfectamente justa no debe ser subestimada en razón de los obstáculos que pudiesen presentarse para su realización: “es, empero acertada la idea que instaura a ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande haya de ser, por tanto, la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado” (A 317/B 374). En el mismo sentido se refiere, en sus *Lecciones de pedagogía*, a la *idea* de educación: “El proyecto de una teoría de la educación es un noble ideal, y en nada perjudica, aún cuando no estemos en disposición de realizarlo. Tampoco hay que tener la *idea* por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuentren obstáculos en su realización. Una *idea* no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre” (*Pedagogía*, Ak. IX, p. 443). Un interesante comentario acerca del sentido utópico de los principios histórico-filosóficos kantianos, puede hallarse en: Rodríguez Aramayo 2001b, 89ss.

la disolución misma de la constitución; en estos casos, el filósofo debe guardar silencio, e incluso tolerar el prejuicio y el error, “antes que expulsar la verdad, que con él está fuertemente entrelazada” (Mendelssohn 2009, 14). Estas observaciones revelan una actitud de cautela antes los riesgos implicados en una difusión ilimitada de las nuevas ideas: “El mal uso de la Ilustración debilita el sentimiento moral, lleva a egoísmo, a la irreligión y a la anarquía” (Mendelssohn 2009, 15)⁴⁶.

Esta inquietud y recelo ante las posibles consecuencias de un *exceso de ilustración* es compartida por algunas figuras notorias de la Ilustración francesa. Se podrían citar numerosos ejemplos, pero por razones de espacio, haremos referencia aquí solo a C. Du Marsais y F. Cartaud de la Villate, cuyas observaciones al respecto resultan sumamente elocuentes. En un escrito titulado *¿Es susceptible de instrucción el pueblo? ¿Es peligroso ilustrarlo? Sobre los males que derivan de la ignorancia a de los pueblos*, Du Marsais señala que la verdad no produce revoluciones súbitas, pues solo con el transcurso del tiempo logra abrirse paso y erradicar los antiguos errores, arraigados por la tradición, de manera tal que los príncipes no deben temer por las nuevas ideas propagadas por los filósofos (Du Marsais 1991, 9-10).⁴⁷ Más aún,

46 Estos son, precisamente, los contenidos que los detractores de la Ilustración asocian a ella. Así afirma J. F. Zöllner, quien formula, precisamente, la importante y provocadora pregunta *–qué es la Ilustración–* en un escrito titulado “¿Es aconsejable, en lo sucesivo, dejar de sancionar por la religión el vínculo matrimonial?”, publicado en 1783 en el *Berlinische Monatsschrift* (III, pp. 107-116). El texto de Zöllner, que dio impulso al debate acerca de la Ilustración entre los autores alemanes de la época, a raíz de la formulación explícita de la citada pregunta, hace referencia al papel de la iglesia y de la religión en los asuntos civiles y culturales. Allí observa el autor que los rasgos inequívocos de la época no son sino el exceso, el vicio, la frivolidad y el libertinaje, la decadencia de la honradez y del patriotismo, la irreligiosidad e inmoralidad, e fin, una serie de cualidades que diluyen el tejido social, poniendo en riesgo la salud del Estado. Para un análisis pormenorizado del contexto histórico en el que se inscribe la pregunta kantiana acerca de la Ilustración, *vid.* see: Cronin 2003, 60-69; Hinske 1981: xiii ss.; Schmidt 1989, 269-291; Schmidt 1992, 77-101; Laursen 1996, 253-269; Lestition 1993: 57-112.

47 En su estudio introductorio a una compilación titulada *¿Es conveniente engañar al pueblo?. Política y filosofía en la Ilustración: el concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991), Javier de Lucas señala que el texto de Du Marsais producirá un fuerte impacto en D’Alembert, quien persuadirá a Federico II de Prusia de convocar el concurso de 1778, en el que participarán importantes autores de la época, tales como R. Z. Becker, F. de Castillon, y que dará lugar a un debate que superará la propia convocatoria del concurso, integrando a figuras de la talla del Marqués de Condorcet, quien en su “Disertación filosófica y política sobre esta cuestión: ¿es útil para los hombres ser engañados?, expondrá importantes argumentos a favor

son los príncipes, y no los ilustrados, quienes han de ser responsabilizados por los estallidos revolucionarios:

No es, en absoluto, la verdad la que provoca estos estragos: es la demencia de los gobiernos que, tiranizando a un pueblo al que se ha mantenido en la ignorancia, lo reduce a la desesperación y lo dispone a prestarse a los fines de los malvados que quieran seducirlo [...]. Concluyamos, pues, que la verdad es igualmente necesaria, tanto para el soberano, a fin de asegurarle el poder, como para los súbditos, para ser felices, obedientes y tranquilos [...]. Un buen rey, lejos de temer a la verdad, la tomará siempre como guía de sí, y querrá que ilumine al pueblo para que sienta su felicidad; así, verá que es el sostén de la nación y del trono. Un déspota que manda a súbditos irritados no se convierte en víctima de la verdad, sino de la imprudencia y de la impetuosa ignorancia de sus furiosos esclavos: su nación, al igual que él mismo, está a merced del fanatismo religioso y político [...]. Mientras los soberanos se opongan al progreso de la razón, los pueblos serán ciegos y turbulentos, y en tanto los pueblos sean ciegos, como sus monarcas, unos y otros serán juguete de la impostura y de la ambición (Du Marsais 1991, 11).

Cartaud de la Villate señala, al igual que Du marisais, que no son las luces las que provocan el estallido de la revolución, sino la ignorancia y la superstición, que abonan el terreno del fanatismo religioso y político. En sus *Essais historiques et philosophiques sur le gout*, señala:

La ignorancia conduce al fanatismo y el fanatismo lleva a toda clase de atentados... Juzgaría más asentada la potencia de un Estado en el que cada particular tuviera la libertad de penetrar en mis propósitos, observar mis procedimientos, esclarecer mis designios y aun censurar mi conducta, que otro en el que tuviera que gobernar a hombres estúpidos que cumplieran mis proyectos respetándolos de tal modo que no se atreviera a profundizar en ellos... [...] Un soberano cuyo poder supremo tenga sólidos fundamentos necesita hombres ilustrados, lo suficientemente sabios como para reconocer la autoridad legítima o lo bastante políticos para no darse a facciones carentes de motivos e interés (en De Lucas 1991, XV).

Estos breves pasajes resultan suficientes a fin de ilustrar algunos de los puntos más significativos del debate en el cual ha de inscribirse la posición asumida por Kant en relación con los límites y alcance de la *ilustración del pueblo*. Hemos señalado que, para el filósofo alemán, esta *ilustración* consiste ante todo en la instrucción del pueblo en lo que atañe a *sus derechos y deberes*. A partir de las observaciones precedentes, podemos advertir hasta qué punto ambos aspectos resultan igualmente

de las Luces y de la libertad de expresión. Cf. De Lucas 1991, XVIss.

decisivos: si la Ilustración ha de promover un modo de pensar crítico y autónomo y, en conexión con ello, el reconocimiento de los *derechos* inalienables del hombre⁴⁸, ella debe promover, por otra parte, el reconocimiento de los *deberes* y, por consiguiente, el respeto por las normas vigentes y por los poderes públicos que garantizan el cumplimiento de las mismas. Dicho de otro modo: *ilustrar al pueblo* exige, desde luego, que se conceda a los individuos libertad de pensamiento y libertad de expresión, pero estas libertades han de ser ejercidas dentro de límites estrictos (de allí la necesidad de una clara distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón).

Kant señala que la instrucción pública acerca de los derechos y deberes de los ciudadanos debe ser encomendada, no a los juristas, sino a los filósofos, y aclara que la actividad de estos no ha de ser temida por los gobernantes, pues aquéllos –señala– no se dirigen *confidencialmente al pueblo*, sino *respetuosamente al Estado*. Hemos examinado en qué consiste, propiamente, la función que Kant asigna a los *letrados*, a saber: la de velar por los intereses de la verdad y las ciencias, promoviendo asimismo el progreso de las instituciones jurídico-políticas. Así señala, en *La contienda de las Facultades*, que la Facultad de filosofía –o, sin más, *los filósofos*– deben exponer ante los gobernantes sus objeciones acerca de los defectos en la constitución política vigente, a fin de el gobierno implemente las reformas necesarias. En un pasaje del texto *Sobre la paz perpetua* al cual hemos hecho referencia previamente, observa que no debemos esperar que “los reyes filosofen” o que “los filósofos lleguen a ser reyes”, pues el poder corrompe inevitablemente a quien lo ejerce⁴⁹. Sin embargo, sí cabe esperar que los reyes no acallen a los filósofos, sino que les concedan, por el contrario, la libertad que estos necesitan para desempeñar la tarea que les es propia y para hacer público todo aquello que los gobernantes necesitan conocer, a fin de instrumentar los cambios necesarios, contribuyendo así al bienestar público⁵⁰. En conclusión, si

48 Otros autores ilustrados –como Erhard, a quien hemos mencionado– vinculan explícitamente la Ilustración con el conocimiento de los derechos humanos y con la noción de emancipación (invocada por el propio Kant en su caracterización de la ilustración como la superación de un estado de minoría de edad intelectual). Si bien no todos los autores que establecen una conexión entre los conceptos de *ilustración* y de *emancipación* deducen iguales consecuencias de dicha conexión, las ideas de *autonomía*, *libertad*, *independencia* y *emancipación* constituyen principios recurrentes entre los intelectuales de la época.

49 Cf. ZeF, Ak. VIII, 369.

50 Cabe señalar que el bien público está ligado, para Kant, no con la felicidad del

bien Kant cifra sus esperanzas en la filosofía como un instrumento privilegiado para la promoción de las luces y el progreso y reivindica la libertad del *uso público de la razón*, establece, sin embargo, límites estrictos dentro de los cuales esa libertad producirá sus mejores frutos, pues solo si se garantizan la paz y el orden podrá avanzarse progresivamente hacia una constitución *republicana*, fundada en los principios de la libertad y la igualdad⁵¹.

III. Bibliografía

- Aramayo, Roberto R. (2001a), “Kant y la ilustración”, *Isegoría*, 25, pp. 293-309.
- (2001b), *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Buenos Aires, Edaf.
- Bartuschat, Wolfgang (2009), “Kant über Philosophie und Aufklärung”, en: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, pp. 7-27.
- Beadé, Ileana (en prensa), “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en: M. Caimi (comp.), *Problemas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- (2011a), “Libertad y naturaleza en la filosofía kantiana de la Historia”, *Daimon*, 54, pp. 25-44.
- (2011b), “Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión pedagógica kantiana”, *Signos Filosóficos*, 13, 25, pp.101-120.
- Bertomeu, María Julia (2005), “Las raíces republicanas del mundo

pueblo, sino antes bien con la primacía del derecho. La cuestión de la finalidad del Estado suele tener proyecciones en la concepción acerca de los fines de la Ilustración. En tal sentido, mientras algunos autores declaran que el fin de aquel (como el de esta última) estaría dado por la felicidad del pueblo, Kant considera que es la preservación de los derechos humanos la finalidad última del Estado y, en consecuencia, concibe el fin de la Ilustración en relación con el concepto de *derecho*. Erhard coincide con Kant en este punto, y señala que “el objetivo de la ilustración no es hacer feliz al pueblo, sino hacerlo justo. La constitución del Estado no debe producir felicidad sino justicia” (Erhard 2009, 99). Si bien el autor se distancia de la posición asumida por Kant en tanto apoya decididamente la revolución del pueblo (por oposición a Kant, quien, como sabemos, la condena decididamente), ambos coinciden, sin embargo, en que el objetivo del Estado no es el de procurar la felicidad del pueblo, sino que su única y esencial función consiste en garantizar los derechos humanos, amparándolos bajo leyes públicas (cf. TP, Ak. VIII, 290).

51 Cf. ZeF, Ak. VIII, 349s. Vid. asimismo: TP, Ak. VIII, 290ss. Para un análisis de los principios fundamentales de la filosofía kantiana de la historia, remitimos a nuestros trabajos previos: Beadé 2011 a, 25ss.; Beadé 2011 b, 105ss.

- moderno: en torno a Kant”, en M. J. Bertomeu, A. F. Doménech (comps.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 231-256.
- Bielefeldt, Heiner (1997), “Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant’s Philosophy of Freedom”, *Political Theory*, 25, 5, pp. 524-558.
- Cartaud de la Villate, François (1991), *Essais historiques et philosophiques sur le gout*, en J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: El concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, traducción y edición crítica de J. De Lucas, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Clarke, Michael (1997), “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, *The Review of Politics*, 59, 1, pp. 53-73.
- Cronin, Ciaran (2003), “Kant’s Politics of Enlightenment”, *Journal of the History of Philosophy*, 41, 1, pp. 51-80.
- Davis, Kevin (1992), “Kant’s different Publics and the Justice of Publicity”, *Kant-Studien*, 83, pp. 170- 184.
- De Lucas, Javier (1991), Estudio preliminar al texto J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: el Concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. ix-xl.
- Deligiorgi, Katerina (2002), “Universability, Publicity, and Communication: Kant’s Conception of Reason”, *European Journal of Philosophy*, 10, 2, pp. 143-159.
- (2005), *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York, State University of New York Press.
- Dreier, Horst (2005), “Kant’s Republik”, en: V. Gerhardt (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, pp. 134-170.
- Du Marsais, Cesar (1991), *Essai sur les préjugés*, en: J. De Lucas (ed.), *¿Es conveniente engañar al pueblo? Política y filosofía en la Ilustración: El concurso de 1778 de la Real Academia de Ciencias de Berlín*, traducción y edición crítica de J. De Lucas, Madrid, Centro de estudios constitucionales, pp. 7-12.
- Erhard, Johann Benjamin (2009), “Sobre el derecho del pueblo a una revolución”, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 93-99.
- Garve, Christian (2009), “Los clubes”, en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 69-79.
- Geich, Johann Baptist (2009), “Acerca de la influencia de la Ilustración

- sobre las revoluciones”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 81-91.
- González Fisac, Jesús (2013), “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón”, *Estudios Kantianos*, 1, 1, pp. 183-206.
- Hindrichs, Gunnar (2009), “Die aufgeklärte Aufklärung”, en: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin, De Gruyter, pp. 43-67.
- Hinske, Norbert (1981), “Einleitung”, in N. Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, pp. xiii-lxix.
- Kant, Immanuel (1902ss.), *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin *et alia*.
- (1991), *Pedagogía [Ueber Pädagogik, 1804]*, traducción de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid, Akal.
- (1993), *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- (1996), *Sobre la paz perpetua [Zum ewigen Frieden, 1795]*, traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos.
- (1999), *La contienda entre las facultades de filosofía y teología [Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen]*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta.
- (2000), *Lógica [Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800]*, *Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, traducción de M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal.
- (2004), “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*], en Kant, I., *Qué es la Ilustración*, edición y traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, pp. 83-93.
- (2005), *¿Cómo orientarse en el pensamiento? [Was heisst: Sich im Denken orientieren?, 1786]*, traducción de C. Correa, Buenos Aires, Quadrata.
- (2007), *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787]* traducción de M. Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- La Rocca, Claudio (2006), “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, 35, pp. 107-127.

- (2009), “Aufgeklärte Vernunft –Gestern und Heute”, en: H. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin, pp. 100-123.
- Laursen, John (1986), “The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'”, *Political Theory* 14, 4, pp. 584-603.
- Letistion, Steven (1993), “Kant and the End of Enlightenment in Prussia”, *Journal of Modern History*, 65, pp. 57-112.
- Maestre, Agapito (2009), “Estudio preliminar: Notas para una nueva lectura de la Ilustración”, en en A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. ix – xlviii.
- Mendelssohn, Moses (2009), “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 11-15.
- Mittelstraß, Jürgen (2005), “Der Streit der Fakultäten und die Philosophie”, en: V. Gerhardt (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, De Gruyter, pp. 39-60.
- Pievatolo, Maria C. (1999), “The tribunal of Reason: Kant and the Juridical Nature of Pure Reason”, *Ratio Juris* 12, 3, pp. 311-327.
- Riem, Andreas (2009), “La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 51-59.
- Schmidt, James (1989), “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas*, 50, pp. 269-291.
- (1992), “What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift”, *Journal of the History of Philosophy*, 30, pp. 77-101.
- Schiller, Friedrich (2009), “Acerca de las fronteras de la razón”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 107-109.
- Von Moser, Freiherr (2009), “Publicidad”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 101-106.
- Vos, Rein (2008), “Public Use of Reason in Kant's Philosophy: Deliberative or Reflective?”, en: V. Rohden, G. Terra, R. de Almeida, M. Ruffing (eds.), *Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, De Gruyter, pp. 753-763.
- Wieland, Christoph Martin (2009), “Seis preguntas sobre la Ilustración”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, pp. 45-50.

Voluntary Slavery¹

La esclavitud voluntaria

DANNY FREDERICK

dannyfrederick77@gmail.com

Abstract: The permissibility of actions depends upon facts about the flourishing and separateness of persons. Persons differ from other creatures in having the task of discovering for themselves, by conjecture and refutation, what sort of life will fulfil them. Compulsory slavery impermissibly prevents some persons from pursuing this task. However, many people may conjecture that they are natural slaves. Some of these conjectures may turn out to be correct. In consequence, voluntary slavery, in which one person welcomes the duty to fulfil all the commands of another, is permissible. Life-long voluntary slavery contracts are impermissible because of human fallibility; but fixed-term slavery contracts should be legally enforceable. Each person has the temporarily alienable moral right to direct her own life.

Keywords: Aristotle, compulsory slavery, critical rationality, enforceable slave contracts, essential personal task, natural slave, voluntary slavery.

Resumen: la permisibilidad de las acciones depende del hecho acerca del florecimiento y separación de las personas. Las personas difieren de otras criaturas por tener la tarea de descubrir por sí mismas, mediante conjetura y refutación, qué tipo de vida les resulta plena. La esclavitud voluntaria evita inaceptablemente que algunas personas lleven a cabo esta tarea. Sin embargo, muchas personas pueden conjeturar que son esclavos por naturaleza. Algunas de estas conjeturas pueden resultar correctas. En consecuencia, la esclavitud voluntaria, en la que una persona acepta el deber de satisfacer todos los deseos de otra, es permisible. Los contratos de esclavitud voluntaria de por vida son inaceptables a causa de la falibilidad humana; pero los contratos de esclavitud por un tiempo determinado deberían ser legalmente

¹ My thanks to William Glod for comments and queries on an early draft, which helped me to improve the paper substantially.

reconocidos. Cada persona tiene el derecho moral temporalmente alienable de dirigir su propia vida.

Palabras clave: Aristóteles, esclavitud voluntaria, racionalidad crítica, contratos de esclavitud legales, tarea esencial de la persona, esclavo por naturaleza, esclavitud.

Recibido: 16/04/2013.

Aprobado: 23/09/2013.

Introduction

In one important sense of the word ‘free,’ which is the sense employed here, a free person is one who has the legal right to direct his own life. As a consequence, he is legally entitled to use force, or to invoke the force of the state or of an agent acting on his behalf, to prevent others from interfering with his direction of his life. Kidnapping a person is a clear-cut case of interfering with that person’s direction of his own life. Reading a book of one’s own in one’s own home is a clear-cut case of not interfering with another person’s direction of his own life. However, while there are other clear-cut cases on each side of the boundary, the boundary is somewhat fuzzy. For example, does playing loud music in one’s own home interfere with one’s neighbour’s direction of his own life (if, for example, he needs peace to study)? However, articulating the content of the right to direct one’s own life is a job for another paper, or a book. An intuitive grasp of the notion will suffice for our purposes here.

In contrast to a free person, a slave is a person, x , for whom there is another person (a slave-owner), y , who has the legal right to direct the life of x . A compulsory slave is one who has been enslaved against his will. A voluntary slave is one who has agreed to become a slave of another person; that is, someone, x , who has, with the consent of another, y , given y the legal right to direct the life of x . Contemporary philosophers are unanimous that compulsory slavery is morally impermissible. However, while most contemporary theorists think that voluntary slavery is morally impermissible, there are some dissenters. Robert Nozick (1974, 331) and Judith Jarvis Thomson (1990, 283-84) opine, though without argument, that voluntary slavery is morally permissible. Hillel Steiner (1994, 232 including footnotes 4 and 5) argues that the right to ‘self-ownership’ is, like other rights, waivable, and it is possible that a person’s ends will best be achieved by waiving his right to self-ownership and becoming a slave. Steiner does not say what he thinks the relevant ends might be. Walter Block (2003) and Stephen Kershnar (2003) defend the moral permissibility of voluntary slavery on the ground that it can be a lesser evil in some circumstances, for example, where a parent sells himself into slavery in exchange for resources paid to his needy family which will enable them to buy food or medical treatment, or where a prisoner chooses slavery in preference to life imprisonment or execution. Such arguments are controversial; I will not consider them here. Instead, I consider whether

the possibility that there are natural slaves makes some form of voluntary slavery morally permissible.

To save on words, henceforth ‘permissible’ always means *morally permissible*. Something which is normally permissible may be impermissible in some exceptional circumstances in which it generates grave consequences; and something which is normally impermissible may be permissible in some exceptional circumstances in which it is the only way to avoid grave consequences (how grave is ‘grave’ depends upon context). Thus, all general statements of permissibility or impermissibility must be understood to hold *ceteris paribus* (see my forthcoming). Throughout, when I speak of persons I should be understood to be talking of normal adult humans. This is not to suggest that other humans are not persons; it is just to avoid encumbering the discussion with profuse qualifications.

In section I, I explain what voluntary slavery is by describing a paradigm of it. In section II, I argue that it is possible that there are natural slaves of at least five different types. In section III, I explain how persons differ from other creatures and how the human predicament grounds an alienable right of each person to direct his own life, which makes compulsory slavery impermissible and a non-paradigm form of voluntary slavery permissible. In section IV, I conclude.

I. Voluntary Slavery

A common confusion about slavery is exhibited by Steiner:

[S]elf-enslavement...cannot be incurred by a self-owner’s *transferring* (selling or donating) that right [of self-ownership], since such transfers entail that transferrors thereby acquire duties to their transferees, whereas slaves, as things wholly owned by others, must lack duties as well as rights (1994, 232 footnote 4).

However, slavery is essentially a relationship between persons: a mere thing, or even a living non-person such as a cat, cannot literally be a slave. A person is a moral agent with the duties to respect the rights of others that all moral agents have. A slave cannot, therefore, lack duties. On the assumption that *compulsory* slavery is wrong, one might wonder what duties a compulsory slave can have to her slave-owner; but even a compulsory slave has duties to other people. In all societies which had an institution of compulsory slavery, slaves were held responsible for their

actions and punished for committing crimes (Patterson 1982, 196). Steiner's error is to take a metaphor literally. A slave is in some ways *analogous* to a mere thing that is owned; but to be analogous to a mere thing is not to *be* a mere thing. If a slave, who is essentially a person, had to be a mere thing, a non-person, then slavery would be metaphysically impossible and there could never have been any slavery in the world.²

Voluntary slavery is slavery by agreement. Various types of relationship might aptly be described in that way, but it seems that the paradigmatic type would be a legally recognised agreement along the following lines. One free person, *x*, makes a legally binding contract with another free person, *y*, that, from some specified future time,

- (a) *x* has the legal duty henceforward to fulfil all the commands of *y*;
- (b) *x* cannot release *x* from that duty;
- (c) *y* can release *x* from that duty;
- (d) *y* may legally use or hire force to compel *x* to fulfil the commands of *y*.

From the specified future time, the person, *x*, ceases to have the legal right to direct her own life; she instead becomes a slave to her slave-owner, *y*, whose commands *x* has a legal duty to obey, which gives *y* the legal right to direct the life of *x*. It may help to clarify this arrangement if we compare and contrast it with employment.

With regard to (a), in both voluntary slavery and a contract of employment, one person accepts the duty to fulfil the commands of another: the employer or the slave-owner is responsible for directing the employee or the slave; and the employee or the slave is responsible for executing the directions appropriately. However, in employment this holds only during working hours, and only with respect to commands which are both consistent with organisation policies and relevant to the job as specified in the job description. In voluntary slavery, there are no such restrictions: the slave has no rights against the slave-owner. However, there are some restrictions on an employer's control over an employee which also apply to a slave-owner with regard to a slave. For example, becoming an employer or an employee does not give one authority to break the law, so it does not give the employer authority to command an employee to break the law and it does not divest the employee of her legal

² This sort of confusion goes back at least to Rousseau (1762, book I, ch. iv, 10) and occurs in Ellerman's (2010) objections to employment and Gabriel's (2012) objections to professional soldiers.

duty to obey the law. The same applies to becoming a slave-owner or a slave. Any command to break the law is legally void, and the slave has a legal duty not to fulfil it.

In connection with (b), although an employee accepts the duty to fulfil the commands of her employer, she can release herself from this duty at any time by leaving the job. The employment contract normally specifies a notice period; but the employee may refuse to work her notice, though she may then be liable to pay compensation to her ex-employer. The slave, in contrast, cannot release herself from her duty to fulfil the commands of her slave-owner; otherwise it would simply not be slavery. In connection with (c), while an employer must give an employee notice of termination, and may also have to satisfy some other legal requirements, before she can terminate an employee's employment, a slave-owner can release the slave from her slavery immediately. With respect to (d), an employer may not legally use force to compel an employee to perform her duties. The employment contract is enforceable against the employee only in the sense that, if the employee defaults on her duties, the employer may terminate the relationship and may in some circumstances be able to exact financial compensation for damage or loss. In contrast, a slave-owner is legally entitled to use or hire force to compel the slave to fulfil the slave-owner's commands, and to restrain or recapture a slave who tries to get free of the relationship. In paradigmatic slavery there are no limits to the severity of the force that a slave-owner may employ against her slave; in consequence, the slave-owner is legally entitled to kill the slave.

A legally binding contract normally requires consideration on both sides. To meet this condition, the prospective slave-owner must make some kind of payment for the services to be received from the prospective slave. A contract for slavery is made at a time when the two parties to it are free persons who thereby acquire contractual obligations to each other; but the contract stipulates a later time at which one of the parties ceases to be free and becomes a slave, and the other party ceases to have any obligations, contractual or otherwise, to the slave. Consequently, in a slave contract, the contractual duties of the party who becomes the slave-owner must be completed before the other party becomes a slave. If payment for the slave is made to the prospective slave, the latter must consume or transfer this payment before the slavery begins, otherwise the slave-owner could command the slave to hand it back; if payment is made to a third-party beneficiary, the payment must be made before the slavery

begins, otherwise the slave-owner's obligation to the slave to make the payment would lapse.

A legally binding agreement normally requires the absence of coercion. It might be suggested that only coercion or coercive circumstances could explain a person's consent to slavery. I argue against that suggestion in the next section.

II. Natural Slavery

Aristotle claimed that some humans are natural slaves while others are natural slave-owners (2007, I, iv, v), and that the latter are entitled to enslave the former against their will (2007, I, xiii). Aristotle thought that this difference in moral entitlement depends upon a difference in psychological capacities: 'he who participates in rational principle enough to apprehend, but not to have, such a principle, is a slave by nature' (2007, I, v). It appears that what Aristotle meant by this was that, while the natural slave is capable of practical reasoning, he is not capable of competent moral reasoning; so, left to himself, he will often act in a way that even he later sees to be amiss (Heath 2008, 244-53). Thus, although he is enslaved for the slave-owner's benefit, a natural slave is better off being enslaved (2007, I, ii, iv, v, xiii; 2006, VIII, x). Aristotle thought that non-Greeks, the majority of humans, are natural slaves (2007, I, ii, vi; III, xiv).

Aristotle's theory of natural slavery is defective. First, there seems to be no pronounced contrast between Greeks and non-Greeks with respect to the capacity for competent moral reasoning. Second, it does not follow from the fact that a person is incapable of competent moral reasoning that the person would be better off as a slave. A person might live a better, more fulfilling, life by directing his life less than competently than he would live by being a permanent drudge on twenty-four-hour call to another person. Still, Aristotle may have been right that there are some people who are incapable of living well if left to decide things for themselves; though the reasons may be unconnected with a deficiency in reasoning capacity. Let us say that a natural slave is *a person who is such that the most fulfilling and worthwhile life that he can lead is one in which he is a slave to another person*. I do not know whether there are any natural slaves; but it does seem possible that there are. I show this by describing five types of person who would find fulfilment in being a slave. For each type I point to familiar kinds of actual people who exhibit

tendencies toward that type. These tendencies are stronger in some people than they are in others. Indeed, it seems possible that there are some people in whom the tendencies are so pronounced and pervasive that they would find fulfilment in being a slave. The following fivefold categorisation of natural slaves is neither exclusive nor exhaustive.

The dutiful slave derives fulfilment from being under another person's total control. His satisfaction comes from being at the service of another. He wants to take on the duty to serve another completely and to discharge that duty in an exemplary manner. He takes pride in his service and even in his subservience; indeed, his self-respect depends upon doing these things well. He is not incapable of directing his own life; but a life of subservience is more valuable to him. Indeed, he might even supervise others on his slave-owner's behalf, in which case even these exercises of dominance will be suffused by his submission to his owner. A tendency to dutiful slavery often finds expression in religion. St. Paul says that Christians are slaves to obedience (Romans 6:16) and slaves to God (Romans 6:22). That is a metaphor; but it seems that many religious people have wanted to take it literally. If natural slaves exist, it seems likely that some of them will be found in monasteries, nunneries and cults. Similarly, though perhaps to a lesser extent, the tendency to dutiful slavery seems to be exhibited by some who join the armed forces or domestic service. A fictional example, which will be true to life in some respects, is Stevens the butler, in *The Remains of the Day*, whose fulfilment comes from service to a gentleman of moral worth. He is in charge of seventeen staff and carries out his duties stoically whatever the circumstances, striving for a 'dignity in keeping with his position' which is worthy of the admiration even of the gentry (Ishiguro 1989).

The weak-willed slave yearns to be a dutiful slave who fulfils every command of his superior; but he knows that in practice he will often default on his duties because of his lackadaisical nature. The most worthwhile life he can lead is as a slave to a slave-owner who will not only command but also exhort and punish, to goad him into doing his duty, or as much of his duty as he can do. He knows that if he has the option of terminating his servitude, he will do so when the going gets tough and thereby forsake his fulfilment, so it is essential for him that he is a slave rather than just a servant. If dutiful slaves are possible then so are weak-willed slaves. They are analogous to someone who submits to a detoxification programme during which his pleas for drugs, alcohol or

tobacco will be ignored and his attempts to escape will be frustrated. The weak-willed slave's self-respect is fragile, not because he lives as a slave, but because he often falls short of his slave duties and disappoints his slave-owner.

The refractory slave, unlike the previous two types, avows no duty to obey his slave-owner. When he complies with his owner's instructions, he does so to avoid punishment or for some ulterior motive. Although the slave-owner has the legal right to control him, the slave denies this. He acknowledges that he is kept in slavery but he deems this situation unjust and he recurrently rebels against the slave-owner. There is an element of fiction here, if he is a voluntary slave, because he has *given* the slave-owner the right to control him. But the fiction is necessary for him because he finds his fulfilment in rebellion and his self-respect comes from resisting an oppressor (just as his owner may find his fulfilment in subduing refractory slaves or, at least, in attempting to subdue them, for the chase may be better than the catch). For slaves of this type, if oppressors do not exist, they have to invent them (to adapt Voltaire). The tendency to this type of slavery is commonly exhibited in political life, where the scene is littered with people striking revolutionary poses against all manner of more or less imaginary oppressors (evil conspiracies of various kinds) or looking for a reason to martyr themselves.

The anxious slave may be competent to make good decisions for himself but he thinks, correctly, that the disadvantages of the anxiety he suffers in making choices outweigh the advantages of making good choices. It therefore makes sense for him to hand over the decision-making to someone else, even though the choices will be poorer, perhaps even much poorer, simply in order to be disburdened of the anxiety that he finds unendurable. He will want a reasonably virtuous slave-owner, to avoid having to cope with the dilemma of a command to break the law. He suffers from 'the strain of civilisation' (Karl Popper's phrase). He just wants to be told what to do, so that he does not have to think for himself. The tendency to this form of slavery is evident in the widespread attraction to tribalism (Popper 1945, chapter 10).

The masochistic slave finds his fulfilment in pain, humiliation or other torment. He could be a slave of any of the preceding types, but he needs a slave-owner who is sadistic. Some slaves of this type might find self-respect in bearing the suffering they endure. But for others a loss of self-respect may be an important part of the suffering. Indeed, some may

accept the duty to obey the slave-owner because they recognise that it demeans them. Some refractory slaves, who avow no duty to obey the slave-owner, may derive satisfaction from the humiliation they feel in submitting to the slave-owner's demands. The tendency to this form of slavery is commonplace and is exhibited in sadomasochistic practices, lifestyles and media.

Thus, tendencies to each of these types of natural slavery appear to be common. I conjecture that a tendency to natural slavery exists in each of us to some degree, and that evolutionary biology may be able to provide an explanation for it. Indeed, the elements of such an explanation may already exist, since Christopher Boehm (1999) describes our natural proclivity for dominance hierarchies, and Joseph Henrich and Francisco Gil-White (2001) offer an account of the evolution of voluntary deference. Since the tendency toward one or another kind of natural slavery is stronger in some people than in others, we cannot rule out the possibility that there will be people in whom the tendency is so strong as to make them natural slaves, people whose vocation was expressed by Bersyenev: 'I feel that one's whole destiny in life should be to make oneself number two' (Turgenev 1859, 30).

The possibility of natural slave-owners seems easier to explain. Let us say that a natural slave-owner is *a person whose flourishing would be enhanced if he were a slave-owner*. We all have chores which a slave could do for us, thereby permitting us to spend much more of our time and energy on more satisfying activities. So long as we would not find directing a natural slave so irksome that it outweighed those benefits, our flourishing would be enhanced by being a slave-owner. Further, many people find managing others intrinsically fulfilling, so for some of those people directing the life of a slave could be a substantial part of their fulfilment. It seems not only possible but highly likely that there are natural slave-owners, as well as people with tendencies to be such. Many marriages and friendships appear to resemble, to a greater or lesser extent, one or more of the types of slavery outlined above.

This account of natural slavery assumes that some activities or forms of life are objectively valuable for some people; but a value subjectivist or anti-realist might reformulate it in terms of preferences.

III. Permissible Slavery

In the case of an animal which is not a person, the best life that it can

lead is determined by its biology; and the animal normally tries to live a life of that kind by acting in accord with its biological instincts and the culture, if any, that it acquires from its local conspecifics. In contrast, a person is a creature who has language and self-consciousness. That enables a person to formulate in words her beliefs, thoughts, desires, expectations, emotions and such like. Once a person objectifies the contents of her subjective states in this way, she can distance herself from them, view them sceptically, consider alternatives, and formulate critical arguments and tests to decide between alternatives (Popper and Eccles 1977, 57-59, 108-12, 144-46). This capacity for *critical rationality* enables a person not only to evaluate ways of living exemplified by existing persons (including herself), but also to discover new possibilities. The sort of life that a human person will find fulfilling will be related to that human's biology, but the exercise of critical rationality can make that relation tortuously indirect. For example, people today can live sorts of lives that would have been inconceivable or thought physically impossible a few centuries ago, such as an astronaut, a transsexual model, a genetic engineer, or a web-site designer. Some people find their fulfilment in living lives of these new kinds, while others find fulfilment in living more traditional types of lives. Therefore, unlike those animals which are not persons, a person is faced with the question: what sort of life will be most fulfilling for me?

There is an abundance of material which is relevant to answering that question. There are studies by psychologists, anthropologists and other social scientists concerning different ways of life. There are biographies, autobiographies, novels and dramas, as well as lifestyle discussions throughout the popular media, containing accounts of how different people have fared in different kinds of life. However, what suits some people does not suit others, so the person also needs to know about herself. She may be able to learn about herself from family, friends, teachers and other acquaintances, since other people sometimes know a person better than she knows herself, in at least some respects. However, while such research will enable the person to form some conjectures about the sort of life she will find fulfilling, those conjectures need to be tested. Even if another person's knowledge of the sort of life that will fulfil a specific person is better than the knowledge that the person has herself, the other person's knowledge is still conjectural and needs to be put to the test. The crucial test of whether a type of life will fulfil a person is that

person's own experience of living that type of life. This is especially so if the kind of life she conjectures will fulfil her is one that no one has lived before. Therefore, in order to answer the question of how to live, a person has to form a hypothesis about what type of life will fulfil her, and then test that hypothesis by living that type of life, or at least some approximation to it. If she finds that the life she has chosen does not fulfil her, her hypothesis is refuted. If she is to find an answer to her question, her next steps must be to try to learn from her mistake, think up another theory about who she is and then, insofar as she can extricate herself from the circumstances of her current life, set out to test that new theory. The *essential personal task* of each person is to discover for herself, through conjecture and refutation, what sort of life will constitute her fulfilment. (This is not to suggest that every person apprehends her essential personal task and attempts to pursue it: for example, some people just follow convention or drift from one lifestyle to another under the influence of circumstances.)

A natural slave is a person whose most fulfilling and worthwhile life is one in which she is a slave to another person. If there are any natural slaves, what is good for them is slavery; it is through slavery that they will realise themselves and flourish. It is possible that there are natural slaves. Further, tendencies to natural slavery are endemic; so, many people may conjecture that they are natural slaves. None of these people can discover whether they are natural slaves except by experimenting with slavery, or some approximation to it. If they are to accomplish their essential personal task, they must have the opportunity for such experiments. If they thereby discover that they are natural slaves, their fulfilment depends upon them choosing slavery for themselves. Therefore, voluntary slavery is permissible. That is a sketch of the argument that will be developed in the rest of this section.

Few, if any, theorists would deny that morality is centrally concerned with the flourishing of persons. Given the nature of the essential personal task, human flourishing can be achieved only if people are able to try out 'experiments in living' (a term from John Stuart Mill, 1859), subject to the proviso that such experiments do not undermine the flourishing of others. The interconnectedness of people in society means that almost every such experiment by one person will have some adverse impact on some other people, so it is only where its adverse impact is

substantial that a specific experiment is impermissible.³ For instance, a man may conjecture that he will find his fulfilment in driving on busy roads while he is drunk; but it is impermissible for him to test that conjecture by living it because the threat to the flourishing of others is too great. However, there is a limit to the permissible trade-offs between the flourishing of one person and that of others. Most theorists insist that morality is centrally concerned with respect for the separateness of persons (see Zwolinski 2008 for useful discussion): a standard objection to act-utilitarianism and some other consequentialist theories is that they fail to take account of this separateness. We can illustrate the point with one of Thomson's examples (1990, 135). An expert surgeon has five patients who will die if they do not get new parts: two need one lung each, two need one kidney each, and one needs a heart. A healthy young man who is visiting the hospital has the right blood type and can be cut up to supply the parts for the five patients. The surgeon asks the young man whether he would like to volunteer his parts; but the young man declines. If the surgeon nevertheless kills the young man and cuts him up, this will, let us assume, enable five people to flourish at the cost of the flourishing of only one person. However, despite the net gain for human flourishing from curtailing the young man's experiment in living, the surgeon's action is impermissible because it uses the young man *simply as a means* to the flourishing of others.

We must pause a moment to consider what it means to use someone simply as a means. Kant (1785, 4: 429-30) says that it is permissible to use a person as a means where she shares the end of the action. This suggests that she must *consent* to be used as a means with a view to some *potential benefit* for herself. For example, when I hire a plumber I use her as a means to the end of getting my leaking pipe fixed; but I do not use her *simply* as a means because she agrees to fix my pipe in return for a payment. It is not necessary that she actually derives some benefit from the transaction: the trial-and-error nature of our search for fulfilment means that we will often make mistakes about which actions are beneficial. However, it does seem that conjectured potential benefit is necessary. For example, suppose the young man in the transplant example had consented to be cut up for the sake of the other five people. Would that have made it permissible for the surgeon to proceed? Some of

3 The notion of a *substantial* adverse impact needs to be spelt out carefully; but we do not need to address that issue here.

us may think not, because we cannot see what is in it for the young man. However, if we could see how, given the facts about his life, it would enhance his flourishing to make that sacrifice, we may think that his consent then makes it permissible for the surgeon to proceed. It seems, though, that it must be *possible* that the conjectured potential benefit will arise. For example, if the young man agrees to the transplants because he mistakenly believes that, as a reward for his altruism, his body will grow replacement organs that will be better than the original ones, then it would be impermissible for the surgeon to proceed.

It also seems that consent is necessary. For example, even if I am convinced that the plumber's flourishing will be enhanced if she fixes my pipe for a payment, it is not permissible for me to compel her to fix my pipe, even if I pay her handsomely, and even if it turns out in fact that the experience and the payment are genuinely beneficial for her. How can we explain this? Here is my attempt. Let us consider two arbitrarily chosen people whom we can label 'Alf' and 'Betty.' No one can know for sure what will benefit another person. So even where Betty knows better than Alf what is good for Alf, it may still turn out that both Betty and Alf are mistaken and that Alf learns more from his mistaken experiment than Betty could ever teach him. Further, it is not the case that everyone who thinks she knows better actually does know better. Indeed, in the sorts of cases we are considering, in which Betty wants to use Alf as a means to the flourishing of Betty, it will be almost inevitable that self-interest will give Betty a jaundiced view of what will be good for Alf. As a consequence, if Betty were to use Alf as a means whenever Betty thought that Alf would benefit, Alf would often have his flourishing undermined. It must be Alf who conjectures that there is a potential benefit for him, and also that the potential benefit is greater than that obtainable from alternative courses of action open to him. The test of that is that he consents. It is therefore impermissible to use a person as a means to the flourishing of others without that person's consent.

We can summarise the preceding discussion in the following (not very precise) principles:

(i) it is permissible for a person to try out whatever kind of life she conjectures may fulfil her, if such experimentation on her part is not impermissible according to (ii) or (iii);

(ii) it is impermissible to use a person as a means to the flourishing of some others, unless

- the person agrees to be so used because she conjectures that there is a potential benefit for her, *and*
- it is possible that a person should obtain the conjectured benefit from being so used;

(iii) it is impermissible for a person to experiment with a kind of life she conjectures may fulfil her, if doing so has a substantial adverse impact on the flourishing of others.

There seems to be general, though not universal, agreement that if we could save, say, a million or a billion people by killing just one, that would be an increase in overall flourishing sufficient to make it permissible to use the one as a means to the flourishing of the others without the one's consent. That is consistent with (ii) because the implicit *ceteris-paribus* clause in all general statements of permissibility and impermissibility allows for exceptions (though it need not commit us to accepting this particular type of exception, since there is room for debate about exactly when other things are not equal). It does not follow from (i) that *any* kind of experimentation is permissible if it is not impermissible according to (ii) and (iii), because (i) concerns only experimentation conducted by a person to test conjectures about what kind of life will fulfil her. It does follow immediately from (ii) that compulsory slavery is impermissible, because the slave-owner uses the slave as a means to the flourishing of the slave-owner without the slave's consent. I now show that principles (i) - (iii) make one kind of voluntary slavery permissible.

Slavery is a relationship between two people; so, for voluntary slavery to be permissible, it must not only be permissible for a person to be a slave, it must also be permissible for a person to be a slave-owner (Valentyne 2000, 3-4). Compare: it is permissible for Jane to marry, but there are no eligible bachelors. We have seen that there are widespread tendencies to slavery and to slave-ownership. Consequently, many people may conjecture that they are natural slaves and many may conjecture that they are natural slave-owners. From (i) it follows that it is permissible for those people to try out slavery or slave-ownership, respectively, if such experimentation on their part is not impermissible according to (ii) or (iii). If two such people agree to experiment with a relationship in which one is slave-owner and the other slave, each in order to further her own flourishing, the possibility that there are natural slaves and natural slave-owners means that such an experiment in voluntary slavery is not impermissible according to (ii). Each uses the other as a means to

discovering what sort of life will fulfil her, but neither uses the other simply as a means. It has been argued that voluntary slavery would generate costs or harms for people outside of the slavery relationship, since the costs of monitoring or enforcing slavery agreements would be borne by the public, and third parties may suffer distress, or become insensitive to suffering, if they are aware of the existence of voluntary slaves (Feinberg 1986, 75-81). However, the costs of monitoring or enforcing slavery contracts can be charged to the people who participate in them (see below). Further, interracial affection may generate distress in some third parties, and the promotion of political ideas like nationalism may reduce some people's sensitivity to the suffering of others, but such third-party effects are not considered substantial enough to make those activities impermissible. Therefore, (iii) does not render experiments in voluntary slavery impermissible (see Archard 1990, 456, and Kershnar 2003, part II, section B, for further discussion). Consequently, it is permissible for some people to experiment with voluntary slavery and voluntary slave-ownership.

The conclusion that it is permissible for some people to *experiment* with voluntary slavery falls short of the conclusion that voluntary slavery is permissible, because experiments typically come to an end. Someone who has experimented with voluntary slavery, or something approximating it, and has found the life fulfilling, might conclude that she is a natural slave. However, it is not possible for her to know for certain that she is a natural slave. The fact that she has found a life of slavery, or something close to it, fulfilling so far, does not preclude her from discovering in future that it ceases to fulfil her, either because there is only so much of such a life that she can enjoy, or because she changes over time. Someone who finds slavery fulfilling at a younger age may find it unbearable at a later age. However, voluntary slavery in its paradigmatic form does not permit the slave to terminate her relationship with her slave-owner. She may appeal to her slave-owner to release her, but the slave-owner may refuse. She may then find herself trapped in an unfulfilling, probably intolerable, form of life for the rest of her days. Consequently, if paradigmatic voluntary slavery is permitted, many people (perhaps all) who enter voluntary slavery may eventually discover that they have made a terrible mistake which they are unable to correct. Their continued slavery enables their slave-owners to continue to experiment with a kind of life that they conjecture may fulfil them, but only by

prevented the slaves from finding fulfilment. That is impermissible according to (iii). Therefore, voluntary slavery in its paradigmatic form is impermissible.

It may seem that the trouble with paradigmatic voluntary slavery is its condition (b), according to which the slave cannot release herself from the duty to follow the commands of her slave-owner. However, if the slave can release herself from that duty, the slave-owner cannot enforce it, so if condition (b) goes, so does condition (d), which means that the slave-owner can do only that to which the slave willingly submits. Such a relationship would not count as slavery at all; nor would it fulfil a natural slave. Even a dutiful slave who never wants to terminate the relationship and who willingly submits to all the slave-owner's demands and abuses may find her slavery ersatz if she knows that she can pull out of it at any time and that her owner is constrained by that consideration. The weak-willed slave and the refractory slave would be unable to realise themselves, for each needs an arrangement in which she is forcibly restrained from ending her slavery and compelled to do things she is disinclined to do. The anxious slave, somewhat similarly, will find it a great relief to be spared any agonising over whether to terminate the slavery. The masochistic slave may be denied her peculiar satisfaction because the slave-owner is reluctant to punish her severely for fear that she might end the relationship. Indeed, all types of slave may be denied the more extreme forms of treatment, which they may need. Therefore, a relationship without condition (b) would not be fulfilling for natural slaves; it would be just play-acting at slavery.

However, there is a non-paradigmatic form of voluntary slavery the permissibility of which is consistent with (ii) and (iii) and which also has the following benefits:

- it allows people the opportunity to experiment with something approximating paradigmatic slavery,
- it permits people who are convinced that they are natural slaves to live their lives in a state that approximates paradigmatic slavery.

We obtain this form of non-paradigmatic slavery if we amend condition (a) of paradigmatic voluntary slavery by replacing 'henceforward' with 'until the end of the contract period.' For, a fixed-term contract will enable people to experiment with a good approximation to slavery for a limited time, so that they can test whether they are natural slaves; and it

will enable people who are convinced that they are natural slaves to renew the contract as soon as it expires. The term of the contract can be agreed by the parties, up to a period of, say, five years. Such voluntary slavery is non-paradigmatic for two reasons. First, although the contract may be terminated at any time by the slave-owner, the contract terminates at the end of the fixed term independently of the slave-owner's wishes. Second, this fact is likely to inhibit somewhat the slave-owner who wants the relationship to continue beyond the end of the fixed term: she may be wary of being too severe in case the slave does not renew the contract. So the time-limited nature of the contract makes it significantly weaker than paradigmatic voluntary slavery.

It is, though, the time-limited nature of the contract that makes it permissible. Fixed-term voluntary slavery is consistent with (ii) because slave-owner and slave have agreed to the contract, each in order to further her essential personal task; and it is possible that there are people who are fulfilled by slave-ownership and slavery, respectively. It is also consistent with (iii), because a slave in such a relationship who discovers that she is not a natural slave will be able to resume her experimentation with other kinds of life at the end of the contract period, or sooner if her slave-owner releases her. Of course, she might not be able to resume her experimentation as soon as she concludes that she is not a natural slave. In such cases, there will be some adverse impact on her flourishing because she will be prevented from pursuing her essential personal task for a time. However, it will be only for a relatively short period; and this drawback is unavoidable if people are permitted to experiment with slavery, which is in turn necessary if natural slaves are to live fulfilling lives and if people who mistakenly think that they may be natural slaves are to pursue their search for fulfilment and obtain information that improves their chances of finding fulfilment in the future.

In paradigmatic voluntary slavery, the slave-owner is entitled to acquire the slave's property and to kill the slave. The former entitlement will attract people looking for a 'licence to rob,' who want to take on a slave, acquire her property and then immediately release her from slavery; while the second entitlement will attract people, such as serial killers, who see it as a 'licence to kill.' In both sorts of case, the slave-owner would be using the slave simply as a means to enhance her own flourishing. This is impermissible according to (ii): the prospective slave has not agreed to be used as the prospective slave-owner intends to use

her. The prospective slave-owner is attempting a kind of fraud and is not a permissible slave-owner. Thus, fixed-term voluntary slavery will be permissible only if such people are excluded from being slave-owners. This can be achieved by making two further departures from paradigmatic voluntary slavery. First, in permissible fixed-term slave contracts, the slave-owner will have a duty not to kill the slave. Since the slave-owner can have no duties to the slave, the duty not to kill the slave must be a matter of the criminal law, and it will permit the exceptions that are generally recognised in that law, such as self-defence, and perhaps assisted suicide. Second, the slave will be required to give away her property before the start of the contract term. Although each of these two conditions moves fixed-term slavery further away from paradigmatic voluntary slavery, it seems that neither makes an essential difference to the relationship. After all, a genuine slave-owner wants a live slave. Even if the slave becomes unduly troublesome the slave-owner has the option of terminating the contract, and few people would choose to kill a person when they have an effective alternative means of being rid of her. Similarly, a genuine slave-owner wants to acquire a slave rather than her property.

In fixed-term voluntary slavery, recall, two people agree a legally binding contract in which one person accepts the enforceable duty to live as directed by the other. To say that it is permissible for there to be such legally binding contracts is to say that people ought to be permitted to enter such contracts and enforce them legally, which is to say that such contracts ought to be legally enforceable. This does not exclude the imposition of some paternalistic conditions to be met prior to entry into such a contract. For example, a prospective slave could be required to receive a critical challenge, provided by a person trained for the purpose, the point of which would be to ensure that she has considered alternatives, is familiar with the risks and drawbacks and has strategies for dealing with them. To avoid any adverse impact on third parties, the costs of the critical challenge would be charged to the prospective slave. Further, legal provisions would be needed for a range of special circumstances, including children born to slaves; but the various options for dealing with such circumstances cannot be discussed here.

We can summarise (i) - (iii), as follows:

(iv) each person has the moral right to experiment with any kind of life that may possibly fulfil her.

This right involves the liberty of the person to experiment, expressed in (i), and the duty of others not to prevent such experimentation by using a person simply as a means to promote the flourishing of others, expressed in (ii). Like all rights, it is subject to limitation by the flourishing of others, as reflected in (iii). Given that one of the permissible ways in which a person may experiment is with fixed-term voluntary-slavery contracts, another way of expressing (iv) is:

(v) each person has the temporarily alienable moral right to direct her own life.

That is to say, each person has the moral right to direct her own life, unless she alienates that right; but she can alienate that right only for a fixed term. The fact that a person has the moral right to direct her own life unless she voluntarily gives up that right means that compulsory slavery is impermissible. The fact that she can give up that right means that voluntary slavery is permissible. The fact that she can give up that right only for a fixed term means that only voluntary slavery of a non-paradigmatic form is permissible. The permissible form of non-paradigmatic voluntary slavery is that which is for a fixed period, in which the slave-owner cannot kill the slave, and in which the slave gives away all her property before the start of the contract term. These moral rights, impermissibilities and permissibilities are grounded in the essential personal task of self-discovery, the possibility of natural slaves and of natural slave-owners, and the trial-and-error process by which we acquire our always fallible knowledge.

IV. Conclusion

A free person is one who has the legal right to direct his own life. Slavery is a relationship between persons in which one person has the legal right to direct the life of another. In compulsory slavery, a person is enslaved against his will. In voluntary slavery, a free person contracts with another free person that from a specified future time the first person will have the legal duty to fulfil all the legitimate commands of the second. The first person thereby ceases to be free and becomes a slave; the second becomes a slave-owner with the legal right to direct the life of the first. In paradigmatic voluntary slavery, the slave has the duty to obey the slave-owner until the slave-owner releases him from that duty; the slave-owner is also entitled to kill the slave and to take possession of the slave's property.

Facts about permissibility and impermissibility depend upon facts about human flourishing and the separateness of persons. Each person has the essential personal task of discovering for himself, through trial and error, which kind of life will fulfil him; though the knowledge thus gained is always fallible. This undergirds the right of each person to experiment with any kind of life that he conjectures may fulfil him, so long as it is possible for a person to be fulfilled in that way and so long as such experimentation does not have substantial adverse impact on other people's flourishing or involve using anyone simply as a means. This makes compulsory slavery and paradigmatic voluntary slavery impermissible. However, it is possible that there are natural slaves of (at least) five different types, for whom the most worthwhile life is that lived as a slave to another person; and there are permissible slave-owners. It is therefore permissible for people who conjecture that they may be natural slaves to experiment with a form of non-paradigmatic voluntary slavery, provided they can find a permissible slave-owner. In this form of voluntary slavery, the contract is for a fixed period, the slave-owner has a legal duty not to kill the slave and, before the start of the contract, the slave has to give away all his property. People who are convinced that they are natural slaves will be able to renew their contracts at the end of the fixed term and continue such renewals until such time as they change their mind (if they ever do). Thus, each person has the temporarily alienable moral right to direct his own life; that is, fixed-term voluntary slavery contracts ought to be legally enforceable. If fixed-term voluntary slavery were thus legally recognised, we might be surprised at how many people experiment with slavery as part of their process of self-discovery, and even at how many appear to be natural slaves.

V. Bibliography

Archard, David (1990), "Freedom not to be Free: the Case of the Slavery Contract in J. S. Mill's *On Liberty*," *Philosophical Quarterly*, 40 (161): 453-65.

Aristotle (2006), *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Adelaide, eBooks@Adelaide. Downloaded on 30 September 2011 from: <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/nicomachean/>

——— (2007), *Politics*, translated by Benjamin Jowett, Adelaide, eBooks@Adelaide. Downloaded on 30 September 2011 from: <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8po/>

- Block, Walter (2003), "Toward a Libertarian Theory of Inalienability," *Journal of Libertarian Studies*, 17 (2): 39-85.
- Boehm, Christopher (1999), *Hierarchy in the Forest*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Ellerman, David (2010), "Inalienable Rights: a Litmus Test for Liberal Theories of Justice," *Law and Philosophy*, 29 (5): 571-99.
- Feinberg, Joel (1986), *Harm to Self*, Oxford, Oxford University Press.
- Frederick, Danny (forthcoming), "Pro-tanto Obligations and Ceteris-paribus Rules," *Journal of Moral Philosophy*, <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/17455243-4681036;jsessionid=9gsnrqr3a20a.x-brill-live-01>.
- Gabriel, Jazmine (2012) "Forced to be Free, Not Free to be Slaves," *Journal of Value Inquiry*, 46 (1): 39-50.
- Heath, Malcolm (2008), "Aristotle on Natural Slavery," *Phronesis*, 53 (3): 243-70.
- Henrich, Joseph and Gil-White, Francisco (2001), "The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission," *Evolution and Human Behaviour*, 22 (3): 165-96.
- Ishiguro, Kazuo (1989), *The Remains of the Day*, London, Faber & Faber.
- Kant, Immanuel (1785), *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton in his *The Moral Law* (53-123), London, Hutchinson (1948).
- Kershnar, Stephen (2003), "A Liberal Argument for Slavery," *Journal of Social Philosophy*, 34 (4): 510-36.
- Mill, John Stuart (1859), *On Liberty*, Harmondsworth, Penguin (1983).
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy State and Utopia*, Oxford, Blackwell (1980).
- Patterson, Orlando (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Popper, Karl (1945), *The Open Society and its Enemies*, fifth edition, London, Routledge and Kegan Paul (1966).
- Popper, Karl and Eccles, John (1977), *The Self and its Brain*, London, Routledge and Kegan Paul (1983).
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *The Social Contract*, in *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole, London, Dent & Sons (1913).
- Steiner, Hillel (1994), *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell.
- Thomson, Judith Jarvis (1990), *The Realm of Rights*, Cambridge, MA,

Harvard University Press.

Turgenev, Ivan (1859), *On the Eve*. Harmondsworth, Penguin (1950).

Vallentyne, Peter (2000), "Left Libertarianism: A Primer," in *Left Libertarianism and its Critics*, ed. Peter Vallentyne and Hillel Steiner (1-20), Basingstoke, Palgrave.

Zwolinski, Matt (2008), "The Separateness of Persons and Liberal Theory," *Journal of Value Inquiry*, 42 (2): 147-65.

Semblanzas

Aranguren, el intelectual

Aranguren, the intellectual

<JOSÉ IGNACIO EGUIZÁBAL

Catedrático de Instituto de Educación Secundaria

jieguiz@yahoo.com

Resumen: El primer texto de Aranguren sobre el intelectual (1959) ya lo señala como la conciencia moral de la sociedad. El encargado de reducir la distancia entre lo que es y lo que debe ser. En 1969 apunta la necesidad de que el intelectual se independice de la sociedad a la que pertenece para poder criticarla y ponerla en cuestión. Asimismo propone la democracia como moral. Su labor como intelectual en el franquismo y el post-franquismo resultó fundamental. Entendió el intento de golpe de estado del 23 de febrero de 1981 como el afianzamiento, la mayoría de edad, de la joven democracia española.

Palabras clave: Aranguren, intelectual, conciencia moral de la sociedad, democracia.

Abstract: Aranguren's first document about the intellectual (1959) was already shown as the moral conscience of society. The person in charge to reduce the distance between what it is and what it should be. In 1969 it is pointed out the need of the intellectual to become independent of society to which he belongs to, in order to be able to criticize and generate doubts about it. Likewise, he proposes Democracy as moral. His job as an intellectual in Franco and post-Franco period became fundamental. He understood the events on February 23rd 1981 as the consolidation of Spanish democracy.

Keywords: Aranguren, intellectual, moral conscience of Society, democracy.

Aranguren nació en 1909; perteneció, por tanto, a la llamada generación del 36. La generación de Laín, Ridruejo o Marías. Una generación “arrojada” según nuestro autor usando un término de Laín:

[...] “arrojados” a la guerra; arrojados porque la vivieron con arrojo, arrojados porque lo fueron a la cárcel, al exilio; arrojados porque lo fueron de su modo de vida, tendiéndola que volver a empezar, arrojados también y a cientos de miles, de la vida misma; arrojados, en fin, y a esto quería llegar, dentro de sí mismos o, a lo sumo, a una vida privada interpersonal, confinados en ella porque, más o menos oscuramente, teníamos conciencia de que, en la vida pública, a la que no se puede nunca renunciar sin mutilarse, estábamos de más (Aranguren 1969, 67).

La experiencia de la guerra produjo en Aranguren un ensimismamiento, una retirada a la interioridad, ventilada por una religiosidad profunda y un interés por la mística. Especialmente, San Juan de la Cruz. Este periodo intimista ya está terminado en 1955 cuando consigue la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid.

Desde esta posición inicia en 1959¹ su interés por la función y el sentido del intelectual. Para Aranguren el intelectual es el sucesor actual del moralista clásico: Teofrasto, Gracián. Ellos, como Aristóteles propusieron “proyectos fundamentales de existencia, modos de vida” La tarea del intelectual será, por tanto, fundamentalmente moral. Admitamos sin dificultad –señala el profesor- que lo que hay no es lo que debe haber. De ahí se deriva la raíz profundamente inconformista del intelectual que, con sus palabras, ha de ser un “outsider”, un “revolté”. Constituiría, por tanto, “la conciencia moral de la sociedad”, “la voz de la porción minoritaria más avanzada, disponible y progresiva de la sociedad” (Aranguren 1994a, 638).

Ha de ser, él mismo, un profesional ejemplar en su trabajo para ganar no “potestas” sino “autoritas”. Deberá luchar por la verdad y la libertad de todos, de ahí su condición de solidario que no puede desentenderse de la política; pero también será solitario porque no se habrá adherido a la simplificación de la realidad en que consiste la política.

Prefigurando ya *Ética y Política*, su libro de 1963, Aranguren avanza

1 En “El oficio del moralista en la sociedad actual”, en *Papeles de Son Armadans*, julio 1959, n° XL (Aranguren 1994a, vol. 2).

ahora la relación dramática del intelectual con la política: “El intelectual denuncia una sociedad de la que se sabe y se siente solidariamente responsable”, “alumbrando nuevos proyectos de existencia, nuevos modos de ser y de vivir, debe recordar el deber y decir 'no' a la injusticia” (*Ibid.*, 640).

En 1969 Aranguren escribe un libro, a mi juicio, muy especial: *Memorias y Esperanzas Españolas*, cuyo propósito es mostrar, con sus propias palabras: “el sentido que he querido dar a mi acción intelectual” (Aranguren 1969, 14).

Continúa allí con su propuesta de modelo del oficio de intelectual; su labor consistiría en ser la voz de los sin voz. De los que, orteguianamente, no asisten a su propia vida. Despertarlos a la conciencia y ser la palabra que se busca pero que parece que solo encuentra el intelectual.

No tanto el *mâitre a penser* sino el que a lo largo de su vida asume la tarea de aprender. Aprender de los libros “pero aprender sobre todo de la vida”. El intelectual nos dirá –y en esto la primera parte del libro me parece modélica- consiste en “poseer la capacidad de independizarse del ambiente espiritual al que se pertenece y de ponerlo en cuestión” (*Ibid.*, 36). El intelectual no es un ser angélico, está en el mundo condicionado por sus circunstancias como el resto de los seres humanos. Pero en el esfuerzo por trascender intelectualmente esa situación y liberarse de ella consiste “su mejor lección de libertad”.

La labor que tomó Aranguren como suya personal fue la liberación de los demás y la suya propia. Una liberación a través de la información y la educación. Una larga marcha, también, hacia lo imposible, donde radica “lo verdaderamente, lo plenamente humano” (*Ibid.*, 222).

En 1975 insiste en la independencia del intelectual; “no se casa con nadie”, “es un excomulgado por sí mismo del sistema establecido y se sitúa críticamente frente a él” (Aranguren 1975, 236).

Como insobornable moralista de nuestro tiempo, contiene la tarea del intelectual dos vertientes: crítica y utópica. Aranguren ya ha añadido aquí un trazado nuevo a las alternativas planteadas en *Ética y Política*. La cuestión, la aspiración a la utopía que se va gestando desde su estancia en California a finales de los 60.

Aunque no puede perder de vista la política, nos dirá: “El intelectual puede –y en mi opinión debe- no pertenecer a ningún partido político”. Un punto de vista que permanecerá inalterable para el autor de *Sobre*

imagen, identidad y heterodoxia. Lo que propiciará la polémica con Ignacio Sotelo.

El intelectual será crítico con la sociedad y la cultura pero no destructor:

[...] la cultura establecida, liberada de su dogmatización, puede y debe seguir siendo fecunda. Lo que se ha de hacer es cuestionarla y hasta hostigarla, volver los ojos también a otros precedentes culturales, tan nuestros como el establecido, pero sofocados por él (*Ibid.*, 238).

Tres años después, publica *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica*. Recién instaurada la democracia precisa: “la vigilancia crítica del gobierno es la tarea del intelectual” (Aranguren 1994b, 304). Denunciará, por tanto, la injusticia del régimen establecido y propondrá alternativas mejores.

Ya nos había recordado que ni Lutero ni Valdés eran intelectuales por más críticos que resultaran. “Quien actúa al servicio del régimen establecido no es intelectual en sentido moral”. En el mejor de los casos, precisará más tarde, será un probo funcionario.

Tras la muerte de Franco va escribiendo una crónica detallada de aquellos años fundamentales de transición a la democracia. *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, de 1978, recoge buena parte de sus escritos periodísticos de entonces.

Intelectuales y políticos necesitan, según Aranguren, autoridad moral. Elabora así, su teoría de la democracia como moral:

La democracia, antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores que demanda una reeducación político-moral. [...] Organización de la democracia significa participación plenaria de los ciudadanos en ella. Es decir, responsabilización personal y solidaria. La democracia como participación, necesariamente complementada por la democracia como representación (Aranguren 1994c, 396).

El fundamento de la democracia es la democracia como moral. Moral en tanto que compromiso sin reserva, Responsabilización plena. Y moral en tanto que instancia crítica permanente, actitud crítica siempre vigilante. Crítica de todo lo establecido porque lo establecido es lo hecho ya y no lo moral, es decir, lo que está aun por hacer, lo que es todavía, una incumplida exigencia (*Ibid.*, 400).

Por tanto, la tarea intelectual sigue siendo crítica y a la vez utópica. El intelectual debe proponer la utopía pero también criticar rigurosamente lo real. Porque lo que es –todavía– lo que debe, lo que puede ser.

Ha de criticar el sistema ”y luchar contra él desde relativamente

dentro de él, con un pie dentro y otro fuera de él”, “ni completamente dentro, ni completamente fuera, en la participación sin pertenencia, en la asistencia sin adhesión” (*Íbid.*, 419 y 532).

La relación del intelectual con el poder, la perfila así en 1977:

El intelectual tal como yo lo entiendo, no puede, no debe estar nunca con el poder, yo diría –con una relativa exageración– que ni tan siquiera con el poder –participado– de la oposición establecida. Debe estar en la crítica del poder actual y del que le suceda. Y, en la medida en que esa crítica encierre poder, también en la crítica de sí mismo, en la autocrítica (*Íbid.*, 452).

Por ello, no creía Aranguren que los intelectuales tuvieran su lugar en las Cortes que iban a llegar.

Afectado como tantos en los 60, por el existencialismo (a Aranguren esta afectación le vino antes y de modo más “auténtico”, con la lectura de *Sein und Zeit* muy a comienzos del los 40), no compartió nunca el mito existencial de la autenticidad. Creía que el actuar del ser humano es siempre representación. Que hemos de ejecutar a lo largo de nuestra vida y en el mismo día, varios papeles. Que hay que representarlos bien pero que no hay, tras la capa representativa, una esencia “auténtica” que descubrir o manifestar. Por eso:

Pensar que los intelectuales somos lo auténtico –palabra ya tan desacreditada– y los políticos los farsantes, es autoatribuirse el *beau rôle* [...] nosotros desde el cómodo y bien protegido sillón de nuestro cuarto de trabajo, declamamos [...] criticar y a lo sumo proponer modelos utópicos, pero sin exponernos a la intemperie de la vida pública, con sus asechanzas, su desgaste y su crueldad [...] debemos esforzarnos en representar bien nuestro papel (*Íbid.*, pg. 471).

Aun así, el intelectual se mantiene al margen de la política porque elige siempre la ética frente a la política. Y además del intelectual de relumbrón, Aranguren llamará intelectuales a todos los que se encuentran políticamente comprometidos y políticamente independientes, ejerciendo esa razón a la vez crítica y utópica.

En 1982, en *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, un libro muy significativo para comprender el último Aranguren, añade una nota afectiva a su definición de intelectual: “me aplico yo mismo estas palabras de Régis Debray: el intelectual es el único que no puede vivir sin ser amado” (Aranguren 1982, 185).

Hasta aquí, digamos, la teoría de Aranguren sobre el intelectual; pasemos ahora a describir, brevemente, algunos aspectos de su práctica

como intelectual.

El mismo reconoció que su labor como intelectual comienza cuando llega a la cátedra de Ética y Sociología en 1955. Ya hemos hablado de que la guerra le ensimismó en un recogimiento religioso que produjo su librito sobre San Juan de la Cruz. Podríamos decir que se sintió por entonces y como hemos apuntado con sus palabras al comienzo, en “el exilio interior”. Creo que es destacable como él mismo señaló (Aranguren 1969), el artículo “La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración”, de 1953 que significó un primer y sólido vínculo con el exilio.

Conviene tener en cuenta que la censura que el régimen imponía por entonces era férrea. Hasta su libro *Catolicismo y Protestantismo* tuvo problemas con Roma, problemas instigados desde España y que se resolvieron gracias a que el censor era su amigo el Padre Ceñal que “pagaría” su apertura con otra especie de exilio religioso. De ahí que su primer texto riguroso y sólido también en sus implicaciones políticas sobre lo que debe ser el intelectual sea de 1959.

Aranguren no participó en los movimientos universitarios de 1956 pero sí apoyo claramente los de 1965. Esto, como se sabe, le valió la expulsión de su cátedra y su obligado exilio académico a California. Para entonces (1969) ya había diagnosticado la raíz de los problemas de la sociedad española: la desmoralización. Una desmoralización que afectaba sobre todo a la masa social que “neutralizada políticamente” solo quería vivir mejor. Anestesiada por la dictadura, se deja mandar.

Por tanto, la clave sería la relación entre ética y política que ya había tratado (1963). No se puede dar por bueno el “realismo político”, esa maquiavélica sumisión de la ética a los intereses políticos, ni se trata del puritanismo intelectual, de la trabazón imposible entre una y otra. La relación ética y política es insustituible y será problemática, dramática pero realizable. La política debe asentarse en la moral. Esto conlleva que el hombre abstracto se debe transformar en ciudadano. Lo que después llamará democracia como moral.

Una vez muerto el dictador, Aranguren participó activamente en la prensa ejerciendo el papel que consideró fundamental para el intelectual. La crónica desde julio de 1976 hasta julio de 1978 recogida en *La democracia establecida*, lleva como subtítulo *Una crítica intelectual*.

Formó parte Aranguren de la inmensa mayoría que no estaba por la ruptura sino por la transición. Que sabían desnaturalizados a los

franquistas Suárez o Fraga pero que se trataba de traer la democracia a España, más allá de los principios.

Evidentemente, le llama la atención la cuestión del terrorismo etarra -y también de extrema derecha, muy minoritario- que se recrudeció a partir de esos años. Él lo creía como lo creíamos la mayoría entonces, residual. Ocurrió efectivamente así con los grupos de extrema derecha pero no con eta cuya trágica presencia se agigantó con el pasar de esos años. Se sorprendía Aranguren de que ese terrorismo no fuera selectivo como el anarquista frente a los hipotéticos señores del estado y del poder sino que se ensañara a discreción con anónimos policías y guardias civiles. No vio con claridad, quizá, que el interés de eta era conseguir la independencia del País Vasco por la violencia y que para ello necesitaba inutilizar el camino a la transición, deslegitimarlo.

Ya hemos señalado que Aranguren, al menos desde 1969, apuntaba a la desmoralización de los gobernados como la clave de la enfermedad de España. Su propuesta fue la revitalización del individuo, transformándolo en ciudadano que participa activamente, plenamente, en la tarea política. A ese despertar y a esa tarea contribuyó como intelectual.

Denunció la historia oficial del nacionalismo español (pero no para sustituirla por otras no menos irreales de los nacionalismos periféricos); el monolitismo uniforme y católico de España que se desarrolla con los Reyes Católicos, sobre todo Isabel. El franquismo lo asumió y adoptó una visión de España que Aranguren llama castellanista, con Ortega como puntal. Opone a esa visión la que Pierre Vilar o Vivens Vives dieron de Cataluña y España.

Convendría, según Aranguren, desacralizar esa visión de España que es a su juicio: “una cuestión demasiado importante para ser confiada a los chalaneos de los políticos” (1994c, 413).

Había dicho que el intelectual debe ser a la vez crítico y utópico; por tanto, la democracia a la que hay que aspirar utópicamente es a la democracia plenamente participatoria. Evitando, mientras tanto, el culto al líder y la fidelidad extremada al partido; los dos riesgos del sistema democrático donde la relación entre el ciudadano y el político es distante o no existe salvo el momento del voto. Por ello, el otro riesgo de los partidos es su reducción a una mera u momentánea maquinaria electoral, así como su transformación en aparato de poder.

Tampoco está a favor de la profesionalización de la política:

Parece un mal inevitable el de que unos hombres terminen dedicándose

profesionalmente a la política, (pero cuando menos, es exigible que antes –y deseablemente después– hayan tenido una profesión conocida y que no hayan vivido toda la vida del cuento político) (*Ibid.*, pg. 430).

Denunció también que la Constitución que llegaba era realmente sobrevenida, no buscada. Su amigo José Antonio Maravall lo denunciaba por entonces y la contraponía al entusiasmo con que fue recibida la República en 1931.

Ciertamente, era el fruto no completamente indeseable como se vio después, de la amputación de lo político que había realizado la dictadura en el ciudadano medio, y del miedo a otra guerra que hubo en aquel momento entre las personas que vivieron la guerra civil. Además del miedo hubo una decidida voluntad –exceptuando el terrorismo etarra– de que aquello no debía volver a repetirse. Aranguren recuerda –como supimos todos– que Franco murió, plácidamente, en la cama sin ningún sobresalto político importante en sus casi 40 años de dictadura personal.

Pocos años después, en 1981, confiaba en la crisis de las identidades colectivas (él, que tampoco creía demasiado en las personales) de los nacionalismos. Aranguren, obviamente, no era nacionalista y como profesor de ética confundió, tal vez, el deber ser con el ser. No pudo prever la radicalización de los nacionalismos periféricos que acaban poniendo en cuestión la noción misma de ciudadano y de estado.

Decíamos que Aranguren había denunciado esa Constitución “sobrevenida” en vez de buscada y había analizado muy bien el fundamento de esa abulia política, responsabilidad de la dictadura. Sin embargo, explicó y vio el fallido golpe de estado de 1981 como el afianzamiento real de la democracia. Entonces, por fin, la democracia fue querida, desempeñando el Rey un papel fundamental. Ya lo tuvo al posibilitar la transición, el Rey fue la pieza clave de la misma, y él salvó la democracia la noche del 23 de febrero. Así, el ejército y el Rey como poderes fácticos hasta entonces, fueron reemplazados por la Monarquía y el pueblo soberano.²

Ejemplifica el paso de la democracia delegada a la democracia participatoria en la multitudinaria manifestación del 27 de febrero. Cuando los golpistas quebrantaron la constitución, los ciudadanos la hicieron suya.

Esperaba para Cataluña “una nueva forma de existencia colectiva” que recogiera a todos los catalanes, incluidos, naturalmente, los

² La crónica de estos acontecimientos en Aranguren 1983.

castellano-parlantes; no precisamente la obligada inmersión lingüística propia del nacionalismo. Hizo hincapié en la creciente cantidad de castellano-parlantes entre sus habitantes y en la existencia de intelectuales y escritores catalanes en lengua castellana...algo que no cuenta, como sabemos, con el beneplácito del poder nacionalista existente hoy.

Vio perfectamente al periódico *El País* como el representante más eximio de intelectual colectivo. No pudo ver, afortunadamente para él, su declive, su cesantía, en ese importante papel.

Fiel a su idea de intelectual como promotor de otros modos de vida, el último Aranguren propugnaba “el jardín de una vida placentera, comunitaria y compartida, felicitaria” (Aranguren 1983, 126). Un epicureísmo comunitario y razonable, si este último calificativo no resultara redundante.

A partir de noviembre de 1995, cuando se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Humanidades, el deterioro físico y mental del profesor fue evidente. Vivió recluido en su casa. Como han escrito sus hijos:

[...] fue lo que quiso ser, un intelectual, es decir, y para utilizar sus propias palabras, “un excomulgado del sistema establecido y que se sitúa críticamente frente a él”, y fue también un hombre enamorado de la vida, al que gustaba estar rodeado de amigos, interesado por la música y a quien le encantaba bailar, el cine y el teatro, el arte y la poesía, las mujeres, los viajes y el whisky de malta (Felipe y Eduardo Aranguren 1997, 50).

Bibliografía

- Aranguren, José Luis (1969), *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid.
- (1975), “Misión transgresiva del intelectual”, en *La cultura española y la cultura establecida*, Taurus.
- (1994a), “El buen talante”, en *Obras Completas*, vol. 2, Trotta, Madrid.
- (1994b), “El oficio del intelectual y la crítica de la crítica”, en *Obras Completas*, Trotta, Madrid.
- (1994c), “La democracia establecida. Una crítica intelectual”, en *Obras Completas*, vol. 2, Trotta, Madrid.
- (1982) *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Taurus, Madrid.

—— (1983) *España, una meditación política*, Ariel, Barcelona.

Aranguren, Felipe; Aranguren, Eduardo (1997), “Nuestro padre”, *Isegoría*, n° 15.

Reseñas

CALVEIRO, Pilar (2012), *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI, 328 p.

Apostando a la posibilidad de analizar desde una arista particular -como son las formas de violencia estatal- la reconfiguración hegemónica del capitalismo global, Pilar Calveiro parte de considerar que “las formas específicas que asume el uso de la fuerza institucional en esta etapa no son fortuitas, sino que tienen correspondencias significativas con las formas de organización del poder político, las representaciones sociales y los valores vigentes que lo hacen aceptable” (14). El libro está dividido en tres tiempos: una introducción y una primera sección en las cuales se delimitan tanto las coordenadas históricas, sociales, políticas y económicas como las teórico-metodológicas que guían el escrito; ocho secciones intermedias divididas en dos partes según las caras del enemigo-objeto de la violencia estatal (externo e interno); y unas consideraciones finales.

En primer lugar, la autora se propone remarcar las implicancias del pasaje de un mundo bipolar a un mundo global. Al realizar esta operación, recorre los sinuosos senderos del concepto de totalitarismo vinculado, en primer lugar, al fascismo y al nazismo, y, después de la segunda guerra mundial, al estalinismo. Siguiendo el devenir teórico y político de esta noción y los fenómenos a los que remite, desde Arendt a Žižek, pasando por Marcuse y Lefort, se concentra en los indicadores de continuidades y rupturas -o de diferencias ideológicas entre fascismo y estalinismo en el caso del filósofo esloveno- que estos autores plantean al reflexionar sobre el totalitarismo y la sociedad de -y posterior a- la guerra fría. En esta dirección, presta especial atención a los conceptos de ‘globalitarismo’ de Etienne Tassin y de ‘biopoder’ de Michel Foucault en virtud de identificar los modos de actualización del totalitarismo en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. Con este propósito, el reconocimiento de la existencia de un mundo bipolar en

potencial conflicto nuclear y del deslizamiento de los costos humanos de esta tensión bélica a los países periféricos le ofrecen las trazas para su definición de la sociedad de mediados del siglo XX y sus modalidades de violencia estatal que le remiten, hacia atrás, a matices totalitarios y, hacia adelante, a las guerras antiterrorista y contra la delincuencia de la sociedad contemporánea. Entre la configuración de Estados de excepción, de redes legales e ilegales de represión que exceden los límites nacionales y del uso de la tortura y el aislamiento subjetivo en los campos de concentración-extermio -en tanto elementos característicos de las violencias estatales durante los años setenta del siglo pasado-, Calveiro encuentra puntos de conexión con las actuales formas represivas. Sin embargo, los procesos articulados en el marco de la presente reorganización hegemónica suponen, para la autora, no tanto la constitución de una tendencia unipolar con su centro de gravitación en Estados Unidos, sino más bien la configuración de una red corporativa transnacional con capacidad de penetración y articulación entre los territorios que -aunque añoradamente nacionales- se conectan o desconectan, accediendo o no, a los flujos económicos, culturales, sociales y políticos que dicha red arrastra. Según su planteo, esta redefinición global moviliza, de un lado, la capacidad de los múltiples núcleos de poder de organizar y controlar unidireccionalmente (de centro a periferia) dichos flujos a partir de operaciones de apertura (penetración y extracción) en las extremidades y de cierre (filtrado y selección) en los nodos y, del otro, la efectuación de resistencias en sentido opuesto. Seguidamente, y teniendo como trasfondo este pasaje-bisagra del mundo bipolar al mundo global, la autora argentino-mexicana apuesta a reconocer los distanciamientos, actualizaciones y especificidades entre ambos a partir de la descripción y análisis de las violencias globales.

Con dicho objetivo, el segundo tiempo del libro comienza con un recorrido sobre la operación de construcción del enemigo externo: el terrorismo. Repasando distintas definiciones y usos del término desde el final de la Guerra Fría, Calveiro se concentra en la diferencia entre su asociación a un tipo de acciones determinadas (violencia replicada, indiscriminada, semiclandestina y con propósitos variables) y la incorporación y valoración de las intenciones (políticas, sociales) de esos actos en normativas de organismos regionales o internacionales sobre el tema. En este punto localiza el riesgo de constitución de un instrumento de control político sobre cualquier tipo de protesta social a partir del

carácter de excepción que adquieren las legislaciones antiterroristas (nacionales e internacionales) al incluir la suspensión de garantías procesales y la ambigüedad en la definición de los límites del término terrorismo. Luego de este itinerario sobre esta noción, define el contenido que ella le atribuye. “El *terrorismo* consiste en el uso de la *violencia masiva e indiscriminada contra una sociedad o un grupo de ella (...)* [usando] el *terror como mecanismo de control e inmovilización social*”¹ (83), escribe y le agrega las cualidades de difusividad, generalidad e incomprensibilidad a su amenaza diseminada. Asimismo distingue entre i) las redes globales antiterroristas que operan a modo de terrorismo estatal y su contracara, las redes globales terroristas, que, antagónicas en apariencia, presentan puntos diversos de conexión; ii) los grupos terroristas con reivindicaciones de tipo nacional que, ante lo que consideran una invasión territorial, ejecutan métodos defensivos que afectan, en mayor o menor medida, a la población civil del pueblo ocupante; y iii) los movimientos armados de resistencia que escaparían a la calificación de terroristas por no pretender instalar el terror sino más bien la movilización social ni incluir entre sus blancos a población civil sino a instituciones generalmente represivas. Sobre este último caso, la autora advierte la necesidad de evitar solapar resistencia armada y terrorismo o, en su defecto, “se produce (...) un doble desplazamiento: toda violencia no estatal resulta terrorista y toda violencia estatal, justificada como antiterrorista, es automáticamente legitimada” (91). Cerrando su apreciación sobre el escenario bélico dispuesto a partir de las operaciones militares, políticas y económicas desplegadas por Estados Unidos y demás países centrales, principalmente, luego del 2001, concluye sobre la ineludible funcionalidad de la construcción del enemigo terrorista en el marco de la apertura a una guerra global en la actual configuración imperial. La disposición de un enemigo inalcanzable -por difuso y constantemente recreado tanto en términos discursivos como prácticos- encuentra que conlleva a una guerra perpetua, ilimitada en tiempo y espacio entre Occidente y “su *Otro gemelo y antagonista*”² (93). En el apartado “Estado de Excepción y Estado de derecho” profundiza en la relación entre la condición de excepcionalidad que habilita el escenario bélico global nombrado y sus resonancias legales expresadas en los intentos por flexibilizar la prohibición de la tortura a partir de su

1 Cursivas en el original.

2 Cursivas en el original.

redefinición o su aceptación en ciertas instituciones de seguridad -especialmente norteamericanas-, en la ejecución de detenciones o traslados entre países ilegales y desapariciones forzadas desde figuras extraordinarias que cancelan la condición de sujeto de derecho. Todas acciones que la autora encuentra articuladas alrededor de una red de centros clandestinos de detención de carácter global que la retrotraen a los campos de concentración del siglo XX. Desde la descripción del funcionamiento de la prisión de Guantánamo en tanto “*conector entre la represión legal y la ilegal*”³ (105), pasando por las detenciones no reconocidas y llegando a las cárceles clandestinas, Calveiro tipifica las prácticas de desaparición forzada que se ejecutan entre esta red global antiterrorista sustraída a cualquier legislación nacional, internacional o bélica. Remarcando, de este modo, un paradójico movimiento de constitución y efectuación de un Estado de excepción en el marco de un Estado de derecho. Posteriormente, la autora delimita en el marco de la guerra antiterrorista, de un lado, “las nuevas formas de castigo del cuerpo, por bloqueo y obturación de los sentidos” (128) junto a otras ya reconocidas en experiencias concentracionarias como el nazismo y la dictadura militar argentina y, del otro, la relación de los ejecutores directos de los tormentos con este tipo de prácticas, analizando registros fotográficos (de trascendencia pública) desde el carácter lúdico y de diversión que figuran en un proceso de “banalización de lo atroz” (132). Entre los tipos y formas de tratamiento de los cuerpos en la aplicación de tormentos, Calveiro señala las ligadas a condiciones de vida (e.g., permanencia continua en celdas reducidas con salidas mínimas durante el día), los sufrimientos autorizados y no considerados como tortura (e.g., privación del sueño, aislamiento y privación sensorial) y los -dudosamente- no autorizados (e.g., golpes, violaciones). Si bien reconoce que la finalidad mediata del uso de tormentos es la obtención de información útil para neutralizar al enemigo y su función de castigo, señala que su especificidad contemporánea es el aislamiento y la incomunicación extremos en complemento con una privación sensorial radical ejercida mediante variados procedimientos sobre los prisioneros que amplifica su efecto abarcando al inmediato perpetrador como al conjunto social.

En la otra cara de la segunda sección del libro, la autora se refiere a la guerra contra el crimen a partir de su paralelismo con la guerra global

3 Cursivas en el original.

antiterrorista. Para ella, ambas guerras comparten rasgos morfológicos y se enlazan entre sí en cuanto a su i) génesis y actualización permanente desde los centros globales de poder, ii) su funcionalidad en el marco de una dinámica gubernamental neoliberal, y iii) su apelación a la definición de problemas sociales y políticos desde un punto de vista bélico con su correspondiente legitimación del uso de la violencia tanto en el plano nacional como internacional. Presenta y examina esta otra modalidad de violencia estatal contemporánea desde el caso particular del sistema penitenciario de México. A tal fin, revisando la mutua interdependencia entre ley, delito y consenso social y la caída del principio de rehabilitación del delincuente y su reemplazo por la operación de su distanciamiento y limitación social, revisa la situación actual de los sistemas penitenciarios de distintos países del mundo extrayendo consideraciones generales. Entre ellas resalta el incremento de la población carcelaria sin relación directa al aumento del delito, la asociación de este último fenómeno a la acentuación de la inequidad social, la tendencia a privatizar la construcción y administración de las prisiones y la presencia de un alto porcentaje de la población mundial encarcelada siendo pobre e inmigrante, además de problemas de sobrepoblación, acceso a la justicia y corrupción. Al dedicarse a revisar el caso mexicano como modelo condensador de las características reconocidas a nivel mundial, detalla ciertas transformaciones legislativas recientes del país de referencia remarcando, entre otros elementos, su incorporación de nuevas figuras penales, de ampliaciones de condenas con penas privativas de la libertad, además de la habilitación de márgenes de discrecionalidad y excepcionalidad en los procedimientos jurídicos y policiales. Antes de describir el sistema penitenciario mexicano, la autora reconstruye el vínculo estrecho entre el narcotráfico, el sistema jurídico y político, las instituciones militares y policiales y los grupos económicos concentrados subrayando la disolución de las fronteras entre estos sectores y sus correspondientes tipos de actividad en medio de la cual la lucha contra el narcotráfico o el crimen organizado deviene en “guerra falsa” (219). Mediante el uso de fuentes primarias y secundarias (entrevistas a personas en prisión o que han cumplido su condena), informes y documentos de instituciones y ONG vinculadas al tema junto a investigaciones académicas, Calveiro arma un diagnóstico de situación del sistema penitenciario mexicano en sí. Remarca, entre sus especificidades, el aumento sostenido de la población carcelaria en las últimas dos

décadas siendo en su mayoría proveniente de los sectores pobres y excluidos de la sociedad; la presencia de redes informales entre reclusos y entre estos y el personal que, articuladas a las reglas institucionales y otras redes externas -todas atravesadas por la ilegalidad-, determinan las dinámicas de las penitenciarias; y la introducción de propuestas de gestión privada o mixta en asuntos de construcción y/o administración de prisiones. Asimismo, señalando los dos tipos de prisiones preponderantes en el sistema penitenciario mexicano, de mediana y de máxima seguridad, ahonda en sus respectivas modalidades de tratamiento subjetivo-corporal de los internos, considerando que la segunda expresa la tendencia contemporánea por “su nivel de control radical de los espacios, los flujos y las comunicaciones, así como por el aislamiento al que somete a sus ocupantes” (250). De las prisiones masivas (mediana seguridad) subraya su cualidad de alojar gran cantidad de prisioneros que construyen entre sí y con el personal -a veces en paralelo, a veces entrecruzadamente-intensas redes con códigos de ingreso, de jerarquía, de circulación y usos del espacio y del tiempo, de protección y reciprocidad, de permisos y castigos. Sostiene que estas redes internas, conectadas a redes externas, garantizan -intercambio más o menos mercantil mediante- el acceso a elementos escasos o de baja calidad dentro de la institución (comida, medicamentos, drogas); señalando como otra vía de obtención de estos bienes a las redes familiares. Expone, de este modo, la capacidad de adaptación -y resistencia- que los internos deben desplegar ante los códigos de conducta institucionales y grupales, las condiciones de convivencia (pérdida de intimidad, relaciones forzadas), de vida (mala alimentación, reducida atención médica, problemas de sueño), de asociación y de alerta, pero, sobre todo, frente a “la lógica de ganancia del mercado interno, constituido por redes legales e ilegales, perfectamente interconectadas” (280) y a su contracara, la lógica del desecho. En segundo término, al caracterizar las prisiones de aislamiento (máxima seguridad), Calveiro distingue, en contraste con la prisión masiva, i) el ordenamiento estricto de los espacios, los movimientos y las actividades diarias -en su mayoría, individuales-; ii) la relación unidireccional y asimétrica entre guardias y presos; iii) la vigilancia continua a través del uso de alta tecnología y su efectiva cancelación de la privacidad; iv) el bloqueo o reducción extrema de la comunicación entre internos y entre estos y sus familiares; v) la garantía de alimentación, atención médica, descanso -aunque vigilado- e higiene; y vi) la existencia de algunas

actividades recreativas, educativas y físicas -aunque en soledad-. Por eso afirma que “se atienden las necesidades biológicas del interno, al mismo tiempo que se desconoce su condición de persona” (288).

Para finalizar, la investigadora ‘argenmex’ presenta una recapitulación de sus líneas de lectura sobre la reconfiguración hegemónica global, entre las cuales sobresalen i) la identificación de procesos sociales atravesados por matrices de diferenciación en el ámbito legal (Estado de excepción alojado en el Estado de derecho) y en “la gestión y administración de la vida” (305); ii) el señalamiento de dos tipos de castigo y penalización predominantes en tanto operaciones de neutralización subjetiva (vía comercialización o desecho por un lado, o aislamiento radical, por el otro); iii) el reconocimiento del énfasis puesto por los mecanismos de poder al control y manipulación de la comunicación y de su posibilidad de reducir la vida humana y social a vida biológica. De esta manera, la obra de Pilar Calveiro reseñada se tensiona entre un ejercicio de denuncia o visibilización de operaciones contemporáneas de represión y una práctica detallada de anatomía política sobre ciertos procesos de producción subjetiva -estratificada y estratificante- a partir del tipo de violencias estatales característicos de la dinámica gubernamental neoliberal reconocibles en la guerra contra el terrorismo y la guerra contra el crimen.

Por FRANCISCO GULINO
Universidad Nacional de La Plata
fj_gulino@yahoo.com.ar

DELEUZE, Gilles (2014), *Michel Foucault y el poder, Viajes iniciáticos I*, trad. Javier Palacio Tauste, Errata naturae, Madrid, 168 pp.

Durante el curso 1985-1986 en la Universidad de París 8, Vincennes-Saint Denis, Deleuze imparte clases sobre Foucault, con quien había mantenido amistad. Tras la muerte de Foucault, Deleuze considera que no hay mayor homenaje que leer y releerle, y a lo largo de las tres lecciones que se hallan en el presente volumen explica sus lecturas, es decir, expone la manera en que ha de leerse a Foucault y cómo ha de entenderse la transición del saber al poder, tema central que aborda desde la obra de Foucault, sobre todo a partir de *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*.

La peculiaridad de la presente edición, inédita en español, radica en ser una transcripción de grabaciones que se hicieron en las clases de Deleuze. Esto permite al lector acceder a posteriori a un aula de los años 80, en una universidad francesa y a cargo de un profesor al que resulta pertinente escuchar para hacerse una idea tanto del contexto filosófico y francés de aquella época como de las expectativas y medios educativos, no respecto de una pedagogía innovadora o exigencias políticas y materiales, sino en relación a la calidad intelectual de Deleuze, que muestra todas las posibilidades de aquel “aquí y ahora” mediante una explicación sobre el análisis del poder realizado por Foucault, explicación que deja en evidencia que para enseñar no basta con remitirse a un eje historiográfico, es necesario, tal y como ejemplifica Deleuze, haberlo pensado hasta el punto de que el conocimiento sea, más allá del compendio de lo enunciable, la penetración en cada enunciado.

Precisamente el enunciado es el punto de partida de estas clases, “una enunciado no es una estructura, es una función” (p. 30). De aquí, Deleuze deshilacha las matemáticas en lingüística y la lingüística en matemáticas, apoyándose en los matemáticos Lautman y Poincaré. En la primera clase, 17 de diciembre del 85, dibuja puntos en la pizarra

para explicar cómo esa distribución de singularidades se encuentra organizada en un campo de vectores definido por una ecuación diferencial. En torno a cada punto, la curva integral - que relaciona el cálculo diferencial e integral - determina, según la forma resultante alrededor de cada punto, su singularidad. Que el enunciado sea una función significa que sus singularidades están reguladas por la curva integral trazada en torno a ellas, pero, ¿cómo deducir de ahí el método serial de Foucault influenciado por Braudel? Deleuze expone las relaciones de frecuencia y atracción en grupos de letras en distintos idiomas: U-N en francés, W-H en inglés. El poder de atracción de una letra con respecto a las demás permite comprender la colocación de las letras en un teclado que se encuentra vectorizado en dos mitades y que, aunque en la escuela Pigier de taquigrafía y mecanografía no se lo explicasen, muestra las relaciones de fuerza entre las letras: con cada letra tecleada se emite una singularidad que ha de compenetrarse con otras cuya situación en el teclado ha de exponer, matemática y visualmente, la probabilidad o no de que unas y otras letras se tecleen seguidas.

Ahora bien, si se entiende por qué el enunciado es una función y, sin salirse del ejemplo del teclado, sus alumnos - y habría que añadir ahora sus lectores - comprenden que el enunciado AZERT (serie de colocación de letras en un teclado francés) es el doble de AZERT en el teclado, es decir, que para que exista enunciado ha de existir una copia que conforme una cadena significativa y pueda escribirse o decirse, entonces es posible también entender por qué Foucault dice que el enunciado es una regularidad y por qué Deleuze explica esa regularidad plasmando las singularidades en una integral. Las integrales de la filosofía serían los conceptos, no universales sino aquellos que integran singularidades, de manera que pensar es emitir esas singularidades, el juego de dados de Mallarmé y Nietzsche en que no puede pensarse cualquier cosa porque es preciso que las singularidades emitidas conformen curvas integrales que las determinen (pp. 55-122). Y del mismo modo que una letra tiene poder sobre otra, lo que conforma relaciones de atracción entre unas y otras y de lo que se deduce que no hay poder sin relación, así sucede también en el ámbito social, concretamente político, en el que el poder pastoral le pasa el testigo al poder estatal, una convergencia ente ambas series, Iglesia-Estado, como método analítico del campo social, desarrollado por Foucault mediante

sucesiones de acontecimientos semidependientes, recuérdese la cadena de Markov.

¿Qué es el poder? Esta es la pregunta que Deleuze reitera para explicar que, tal y como analiza Foucault, el poder es relación, y una relación de poder es una relación de fuerza. Las relaciones de fuerza encarnan las relaciones entre lo visible y lo enunciable, lo que conduce a una presuposición recíproca entre el poder y el saber y, a su vez, a trazar dos líneas paralelas: Kant y Foucault. Sin embargo, aunque el paralelismo entre ambos se halle en lo visible y lo enunciable - por parte de Foucault - y en la intuición y el entendimiento que explicitaba Kant, mientras Kant dividía a las funciones de la razón en práctica y teórica, Foucault parte de que las funciones de la razón son prácticas y que tanto el saber como el poder se encuentran en una función práctica. En este sentido, Deleuze opera a la inversa del razonamiento de Foucault, explicando el poder mediante el análisis de Foucault pero desde otro enfoque, pues en su explicación no examina el poder desde las relaciones sino desde la naturaleza de lo relacionado.

Es ya, tanto en la segunda clase, 7 de enero del 86, como en la tercera y última de este volumen, 14 de enero del 86, cuando el enunciado va transformándose de aquello que designa o significa a lo que actualiza, encarnando un hoy que unido a la práctica conduce a la política. Y si la idea de Foucault al constituir el GIP durante la época de *Vigiliar y castigar* pretendió ser un ejemplo de crítica a la representación y la centralización, pero sobre todo de un actuar acorde a la crítica como modelo práctico que incita a la acción para movilizar el cambio, no resulta, sin embargo y finalmente, gratificante para Foucault, que a pesar de su pasada posición activa respecto a las cárceles confiesa ante Deleuze haber fracasado. No obstante, esto no impide, más allá o más acá de las concepciones sociológicas de Durkheim y Gabriel Tarde, en las que la explicación de los fenómenos sociales radica en el flujo de propagación, bien de individuo a individuo o de creencia/deseo a creencia/deseo, que Foucault termine por examinar las relaciones de fuerza como relaciones moleculares, microrelaciones no de minimización en el tamaño sino en la naturaleza; relaciones que, al margen de las polémicas Tarde-Durkheim o Leach- Lévi Strauss, no son relaciones de fuerza violenta, sino de fuerza estratégica.

En conclusión, el poder, tal y como examina Foucault y finalmente explica Deleuze, no es propiedad de algo o alguien; no está localizado en el

aparato del Estado; no está subordinado a un modo de producción que parte de una infraestructura; no es un atributo de los dominadores en oposición a los dominados; no actúa mediante violencia o ideología; no tiene principios; y no se piensa y estructura a partir de una ley (pp. 123-168). Las contradicciones de Foucault ante los postulados de las teorías burguesas y marxistas sobre el poder llevan a analizar el poder como una relación de fuerzas que, como necesita de una relación para efectuarse, no puede ser nunca una propiedad sino lo que se ejerce de unos a otros. Por otra parte, el poder no está localizado en ningún aparato, estructura o sujeto, es local en tanto que se halla en una relación temporal y física que se localiza aquí y ahora, pero no es local porque se localice en un estado y/o en lo que se dice que pertenece a él, controlado o subordinado. El poder, Foucault lo ejemplifica con la “Lettre de cachet”, no es un acto o decisión violenta o injusta por parte de los dominantes o poderosos, pues también son los dominados los que propician esos actos y decisiones y, por lo tanto, quienes participan de relaciones de poder, de fuerzas que ejercen. Finalmente, el poder no funciona tanto por la restricción o la presión, y tampoco por la oposición entre lo legal y lo ilegal como por la normalización espacio-temporal y la pertenencia social de las relaciones y actuaciones a los ilegalismos, donde si se observa la ley permite algo y lo contrario, y donde prohíbe algo y lo contrario, por supuesto ceñido al juego lingüístico de la interpretación, y a una interpretación ligada y relegada más a las intenciones que por parte de los sujetos se alegan que a la prueba de esas intenciones o al resultado objetivo de los hechos o sucesos.

La cuestión que aquí se plantea es qué posición ocupa hoy el intelectual con respecto al poder, es decir, si el intelectual puede, como intentó Foucault, optar por una función práctica de la razón que no puede desligarse de la acción y que por lo tanto ha de hacer algo con respecto a la actualidad o si, por el contrario, el intelectual ha muerto, pues ya no es ni puede ser como Voltaire, Zola, André Guide o Sartre, que intervenían en política para hablar del bien y del mal, defender la vida o la justicia, la libertad o el Hombre. Se trata ya, más bien, de una renovación del intelectual donde este interviene, como todos, en relaciones de poder que giran concéntricas a lo que le afecta a él: no defiende la vida, defiende su vida; no defiende la justicia, sino su justicia; no defiende el bien, sino su bien. Así, este intelectual, tecnificado y especializado, como ya lo estaban por ejemplo aquellos científicos que Deleuze menciona y que se oponían a

la bomba atómica, no es más que el resultado del tropiezo con su propia ignorancia: la incomprensión y consecuente acción sin pensamiento. Pero la cuestión no radicaría solo en política, sino también en un cambio histórico no ya para el contexto del sujeto sino para el propio sujeto, es decir, un cambio metafísico donde el sujeto ya no se nombra como Yo, sino como un Yo que no es el universal con el que pensó Descartes, sino el particular cuya identificación dice ser única e irrepetible mientras, paradójicamente, se reproduce y multiplica como los productos ante los que gira en una posmodernidad donde es imposible comprender al sujeto sin comprender que ha dejado de serlo, donde ya no es posible entender nada sin pensarlo repetido o sin querer duplicarlo. El poder, en fin, en un afán de pensar desde el aquí y ahora que Deleuze y Foucault proponían, tal vez ha de ser, en efecto, pensado como esas relaciones de poder que no son más que relaciones de fuerza pero, eso sí, donde la fuerza que unos están ejerciendo sobre otros estriba no ya en ideología sino en filosofía, en el cambio en la concepción del sujeto con respeto a sí y el Otro y lo otro; en la transformación de un poder que ya no ejerce el Hombre sobre el Hombre, sino los hombres sobre los hombres.

Por ALBA RAMÍREZ GUIJARRO
Universidad Nacional de Educación a Distancia
albramir@ucm.es

**Envío de
Originales**

-

**Submission
of manuscripts**

Política Editorial

El ámbito científico de Las Torres de Lucca (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular.

Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas.

Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Editorial Policy

The scientific scope of *Las Torres de Lucca* (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political

philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Normas para los autores y proceso editorial

Envío de originales

1. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación mientras son evaluados por *Las Torres de Lucca*.
2. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
3. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completarán solo en el formulario.
4. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
5. La extensión máxima de los artículos es de 15000 palabras (aprox. 30 páginas) y las reseñas de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
6. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
7. La citación en el cuerpo del artículo debe hacerse según el modelo: (Gauthier 1986, 12).
8. La bibliografía habrá de presentarse según el modelo:
Libros: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.
Artículos de revistas: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
9. Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
10. Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.

11. Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Galimidi 2002)." Y no ". (Galimidi 2002)"
12. Para destacar una palabra, emplee comillas 'simples', no emplee cursivas para ello.
13. Haga uso de las cursivas para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
14. Use comillas "dobles" solo para citas textuales.
15. Mas de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda.
16. No use negritas.

Proceso de evaluación

1. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1° no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 2° excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 3° no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 4° no enviar el trabajo en el soporte requerido.
2. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
3. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso.
4. Tras la evaluación, si fuera necesario, los autores recibirán indicaciones y deberán corregir las pruebas.

Instructions For Authors and Evaluation Process

Submissions

1. All articles must be original and unedited. We ask authors to refrain from submitting their paper to a different publications while it is being considered by *Las Torres de Lucca*.
2. Following our editorial policy and our commitment to expository clarity and argumentative rigor authors are required to make content accessible for differently oriented readers and to avoid excessive incurrence into specialized (sometimes obscure) jargon of a particular school in order to facilitate communication and rational discussion.
3. Papers should be submitted by filling in the form below: <http://www.lastorresdelucca.org/form.html>. Attachments should be anonymous. Identity data are to be filled in only in the form.
4. The files must be presented as OpenOffice, Microsoft Word format or any other software fulfilling the features of the Open Document Format for Office Applications.
5. Maximum extension of the articles is 15000 words. (aprox. 30 pages) and the book reviews 2500 words (aprox. 4 pages).
6. An abstract should be included (200 word maximum) and keywords both in Spanish and English.
7. Citation should be done as follows: (Gauthier 1986, 12).
8. Bibliography should be presented according to the following model:
Books: Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon.
Journal articles: Gauthier, David (1982), "Three against Justice: The Foole, the Sensible Knave and the Lydian Shepherd", *Midwest Studies in Philosophy*, 7.
9. Do not use bold letters.
10. More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1 inch from the left.
11. Use "double" quotation marks only for quotations. Use italics for

the titles of works or words in another language.

12. To highlight a word, use 'single' quotes, do not use italics for it.
13. Enter the citation BEFORE the period. For example “(Galimidi 2002).” And not “. (Galimidi 2002)”
14. Place the quote BEFORE the period or comma.
15. Put footnotes AFTER the period.

Evaluation process

1. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Do not refer to the field of the magazine; 2.º exceed the extent established for the type of collaboration; 3.º do not meet formal requirements as directed; 4.º do not send the work in the required support.
1. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
2. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.
3. After evaluation, contributors may receive instructions to edit the text.